T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

TÜRK EDEBİYATINDA ÜTOPİK TEMALAR OLARAK EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK: BİR KARŞILAŞTIRMA; 1970-1980 ve 1980-1990

Doktora Tezi

Ayhan Yalçınkaya

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ
T 94596

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Ali Ağaoğulları

Ankara-2000

T.C
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ (SİYASET BİLİMİ)
ANABİLİM DALI

TÜRK EDEBİYATINDA ÜTOPİK TEMALAR OLARAK EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK: BİR KARŞILAŞTIRMA; 1970-1980 ve1980-1990

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. M. Ali Ağaoğulları

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. M.Ali Ağaoğulları	
Prof. Dr. Ömür Sezgin	
Prof. Dr. Taner Timur	
Prof. Dr. Coşkun San	
Prof. Dr. Ahmet İnam	

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Tez Sınavı Tarihi: 3. 4. 2000

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 3

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİH İÇİNDE ÜTOPYA

I. ÜTOPYALAR ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME 42

1. KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVELEME DENEMESİ: ÜTOPYA VE ÜTOPYACILIĞIN ANLAMI 42

2. ÜTOPYA: TARİHİ VE KAYNAKLARI 60

A)TEORİ İLE EDEBİYAT ARASINDA 60

B)ÜTOPYANIN KAYNAKLARI 63

C) GEÇMİŞTEN GELECEĞE Mİ? 67

i.Ütopyanın yeniden doğuşu

ii. Ütopyacı sosyalistler

iii. Sosyalist ütopyalar

iv. Ütopyaların tersine doğuşu

II. MARKSİZM VE ÜTOPYA: UMUDUN İDEOLOJİSİ, İDEOLOJİNİN UMUDU 76

1.MARKSİZMİN ÜTOPİK SOSYALİZME BAKIŞI 76

2. "ÜTOPİK" MARKSİZM 86

III. ÜTOPİK İDEALLER: EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK 101

IV. SONUÇ 112

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİ, EDEBİYAT VE ÜTOPYA

I. TÜRK MODERNLEŞMESİNİN ÖZELLİKLERİ 121

1.TOPLUMSAL VE SİYASAL BOYUTLARIYLA MODERNLEŞME 121

2. TÜRKİYE'DE KÜLTÜREL MODERNLEŞME 136

II. MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRK ROMANI 152

III. TÜRK EDEBİYATINDA ÜTOPİK EĞİLİMLER VE ÜRÜNLER: TOPLU BİR BAKIŞ 166

1. YENİ ZELANDA'DAN "HAYAT-I MUHAYYEL"E 168

2. "SERBEST İNSANLAR ÜLKESİ"NİN BAŞKENTİ "ANKARA" 175

3. CİNGÖZ'ÜN MAYMUNCUĞU, SİMERANYA'NIN KİLİDİ 190

4. "ÖZGÜRLÜĞÜN MAVİ YURDU" 199

A) ANADOLU HÜMANİZMİ 199

B) MAVİ YURT'TA BİR ÇİNGENE 209

6. ÖZGÜRLÜĞE ÖVGÜ 222

IV. SONUÇ 228

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÜTOPYANIN YÜKSELİŞİ

I. 1970: TÜRK ROMANININ DÖNÜŞÜMÜ VE ÜTOPYA 236
1."GİZLİ EMİR" VE TARİHTEN BÜTÜNCÜL KOPUŞ 236
2. "TUTUNAMAYANLAR" VE "YOLLARI ÇATALLANAN" TARİH 245
II. 12 MART ASKERİ MUHTIRASI VE 12 MART ROMANLARI 254
1. 12 MART MUHTIRASI VE FAŞİZM PROVASI 254
2. 12 MART ROMANLARI VE ÜTOPYA 259
III. TOPLUMSAL HAREKETLERİN YÜKSELİŞİ VE TÜRK ROMANI 284
1.TOPLUMSAL HAREKETLER VE HEGEMONYA KRİZİ 284
A) FAŞİST HAREKETİN YÜKSELİŞİ VE KURUMSALLAŞMASI 284
B) KİTLE HAREKETLERİ VE ANTİ-FAŞİST DİRENİŞ 289
2. KAOS KARŞISINDA TÜRK ROMANI 296
A) KAOS DİLİNİ ARIYOR 296
B) KAOSA AYNA TUTANLAR 313
IV. SONUÇ 321

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ÜTOPYANIN DÜŞÜŞÜ

I. 12 EYLÜL CUNTASI VE SÜNGÜ ZORUYLA DEĞİŞİM 328
1. TOPLUMSAL VE SİYASAL DÖNÜŞÜM YA DA SİYASETTEN İKTİSADA 328
2. KÜLTÜREL DEĞİŞİM YA DA HER KÖR SATICIYA BİR KÖR ALICI 346
II. 1980 SONRASI TÜRK ROMANI YA DA "PAZAR OLA ROMANCILAR" 355
III. SESSİZLİĞİN İLK SESLERİ: BÜYÜLÜ DİL, ÇİRKİN TARİH 364
1. MUAMMANIN ORTASINDA MUALLAKTA 364
2. SAHİBİNİN SESİ 376
IV. RÜZGARIN SESİ DİNİNCE 383
V. BİR DÜKKAN OLARAK TARİH: NE ARARSAN VAR İÇİNDE 399
VI. SONUÇ YA DA '80'LERİN RUHU: ŞİMDİKİ ZAMANA ÖVGÜ 410

SONUÇ 418

BİBLİYOGRAFYA 426

ÖZET 443

SUMMARY OF THE THESIS 444

GİRİŞ

Bu tezin başlıca amacı, her ne kadar Türkiye'de yerleşik ve yaygın bir ütopya geleneğinden söz edemesek de, örnek alan olarak seçilen Türk edebiyatı, daha dar anlamda Türk romanı ve Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal ve ideolojik koşullar ve bu koşulların değişimi bağlamında, genel olarak ütopyaların ve ütopyacılığın, daha özel olarak ütopik izleklerin ve her tür ütopyacı düşünüş ve tutumu besleyen ütopik formların izini sürmek; bu doğrultuda Türkiye'de neden ütopya geleneğinin yeşeremediğini tartışmaktır. Burada hemen dikkat çekeceği gibi, ütopya ile ütopik izlekler arasında bir fark olduğu kabul edilmektedir. Ütopya, ister edebi, ister siyasal anlamda söz konusu edilsin, belirli varsayım ve kabullere dayanan, sistematik bir yapıya gönderme yaparken, ütopik izlekler tek başlarına ütopya olarak anılmayı hak edecek kabullere ve sistematiğe sahip değildir. Bunlar daha çok, ütopya ya da ütopyacı olarak nitelenemeyen düşünüş ve kavrayış biçimlerinin içinde, çeşitli öğeler olarak yer alırlar. Örneğin, hemen her tek tanrılı dinsel sistemin içerdiği cennet söylencesi gibi. Bu söylence ütopyacı düşünüşün bir öğesi değildir ama aynı zamanda, ütopyacı düşünüşü besleyen, zenginleştiren ve bu düşünüşün içine yerleşerek işleyebilen bir izlektir. Tezin amacına bağlı olarak, iki ayrı dönemde, karşılaştırmalı bir biçimde, iki merkezi ütopik izleğin, eşitlik ve özgürlük ile bunlarla ilişkili diğer izleklerin, örneğin gelecek tasarımları, geçmişin idealleştirilmesi, mitik bir altın çağa duyulan özlem ve arayış gibi, izleklerin Türk romanındaki izleri ve bu izlerin nerede belirginleşip, nerede iyiden iyiye silikleştiğinin göstermeye ve bunun nedenlerini tartışmaya çalışacağım.

Ütopya sözü daha telaffuz edildiği anda, doğal olarak, akla Platon gelmektedir. Oysa Platon, sistemli bir ütopyayı kuran ilk kişi olsa da, terimi ortaya atan kişi değildir. Platon, çok sonra ütopyacıların ilk önemli örneği olarak, bir geleneği temellendirmek üzere öne çıkarılacak ve bu gelenek içinde büyük bir önem kazanacaktır. Kuşkusuz bu, Platon'da olmayan bir şeyin ona yüklenmesi anlamında düşünülmemelidir. Platon'da ütopyacı düşünüşün temelleri elbette vardı ama en azından kendi çağıyla sınırlı tutulduğunda, o

dönem için hemen her düşünürün siyaset felsefesi üzerine düşünce ürettiğini ve en iyi devletin nasıl olması gerektiği sorusunu yanıtlamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Platon'un yaptığı da bundan farklı bir şey değildir. Ancak, Platon'u diğerlerinden ayıran şey, bu kaygıdan hareketle sistemli bir yapı kurmaya ve hatta bu yapıyı içinde yaşadığı koşullarda gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ancak, düş kırıklığına uğramış ve hatta *Devlet*'ten[1] sonra yazdığı *Yasalar*'da[2] görüşlerini belirli ölçülerde değiştirmek zorunda kalmıştır. Platon, ütopyacı düşünüşün başlangıç noktası olarak kabul gördüğü için, bu düşünüşe yöneltilen eleştirilerin tümünün hem Platon'u, hem de diğer ütopyacıları yatay olarak kestiği varsayılmıştır. Örneğin, Platon'un ideal devletine totaliterlik ve otoriterlik niteliği atfediliyorsa, aynı şekilde bütün ütopyacılara da atfedilmiştir. *Vice versa*.[3] Oysa, kuşkusuz nasıl tanımlandığı sorunun niteliğini büyük ölçüde değiştirecek olsa da, yaygın savların aksine, Platon'un bir totaliter olarak damgalanması son derece güçken, hemen tüm sonraki ütopyacılarda totaliter eğilimleri ya da izlerini bulmak o ölçüde kolaydır. Çünkü, Platon daha çok moral kollektivist nitelik gösterir ve üstüne üstlük, öngördüğü özel alan-kamusal alan ayrımının ortadan kaldırılması, devlet içinde yaşayan herkes için geçerli olmayıp, yalnızca belirli bir grup için geçerlidir. Oysa, sonraki ütopyacılarda bu ayrım herkes için ortadan kaldırılacaktır.

Ütopya sözcüğü, Platon'la birlikte başlamamış olsa da, Yunanca bir sözcüktür ve "olmayan yer, hiçbir yer, hiçbir yerde" gibi anlamlar taşır. Fakat hemen ardından sözcüğün salt olmayan bir mekanı nitelemediği anlaşılır. TDK Sözlüğü'ne göre ütopya, "gerçekleştirilmesi olanaksız tasar veya düşünce"dir.[4] Fakat giderek, bu sözcük küçük bir harf değişimiyle "mutlu yer" anlamını da taşımaya başlamıştır. Başta, olumsuzluk anlamı katan "ou-topos" yerine "eu-topos" biçiminde de kullanılmıştır.[5] Sözcüğü bu anlamda ilk kez, P. Geddes, *Cities in Evolution* adlı kitabında (1914) kullanmış,ardından aynı terim bu kez L. Mumford'un *The Story of Utopia*'sında (1922) karşımıza çıkmıştır. Kimi zaman

---

[1] Platon, (1992) **Devlet**, Çev. S. Eyüboğlu- M. A. Cimcoz, 7. Baskı , İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları

[2] Platon, (1994), **Yasalar**, Çev. S. Babür- C. Şenyuva, Türkçe 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları

[3] Bunun tipik örneği Popper'in eleştirileridir. Gerçekte, Marx ve Marksizme saldırma peşinde olan Popper, Marksizmi ütopya üzerinden eleştirebilmek ve totaliter olduğunu savladığı yapısını temellendirebilmek için öncelikle Platon'a saldırmıştır. Bkz. K. Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, 2 cilt, Çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Ktb. Yayınları

[4] **Türk Dil Kurumu Sözlüğü**, (1966) 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları

[5] M.Ali Ağaoğulları- L. Köker, (1991), **Tanrı Devletinden Kral- Devlete**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 206

da, "eutopya" sözcüğünün "eftopya" biçiminde kullanıldığına tanık olunabilir. Bu yazım biçimi daha çok, söyleniş sırasında ütopya ile eutopyayı birbirine karıştırmamak için tercih edilir.[6] 18. Yüzyıla kadar özel bir ad olarak kullanılan ütopya sözcüğü, bu yüzyılda bu niteliğini yitirir ve genel bir tanıma kavuşur. Buna göre, *Dictionnaire de Trevoux* ütopyayı şöyle tanımlıyor: "Hiçbir yerde olmayan bölge. Platon'un devleti örneğindeki gibi bir düş ülkesi." *Dictionnaire de F' Academie*'ye göre ütopya ise "Genelde, herşeyin toplumun mutluluğu için düzenlenmiş olduğu düşsel bir yönetim biçimi"dir.[7] AnaBritannica'nın tanımı ise şöyledir: "Yaşayanlarına kusursuz bir düzen içinde var olma olanağını sağladığı kabul edilen ideal ülke."[8] Görüldüğü gibi, ütopya terimi tanımlanırken, olanaksızlık ölçütünden başlanarak, düşsellik, mutluluk, mükemmel düzen, ideal ülke gibi çok çeşitli ölçütlerle değerlendirilip, tanımı yapanın yaklaşımına göre farklı vurgular kazanma eğilimi yüksek bir terimdir. Bundan ötürü aynı terim hem bir yazın dalının (ütopyacı yazın), hem bir kuramsal yaklaşımın (ütopyacı kuram) hem de bir tutumun adı olabileceği gibi (ütopyacı tutum), bunların dışında gündelik yaşamda gerçekleştirilmesi olanaksız görülen bütün plan ve düşleri nitelemek için de kullanılabilmektedir. Burada, terimin gündelik kullanımından çok, dar anlamda "ütopya edebiyatını"[9] aşacak şekilde, genel olarak "ütopya yazınını" ve bu yazın içinde dile gelen tutumları ve izlekleri ifade etmek üzere "ütopya, ütopyacılık" terimi kullanılacaktır.

Bir yazın türü olarak ütopyanın diğer yazın türlerinden ayrılarak, farklı bir biçimde tanımlanmasının ardında üç temel etken yatmaktadır: Ütopyanın kurgusal oluşu, özel bir toplum ya da devleti temel konu olarak seçmesi ve tüm dikkatini bu toplumun siyasal toplum olarak örgütlenmesine yöneltmesi.[10] Ancak, burada temel etken olarak belirtilse de, ütopyanın kurgusal niteliğinin yazınsal anlamda ayırt edici bir özellik taşımadığı da, aynı ölçüde rahatlıkla söylenebilir. Çünkü, doğal olarak, bütün yazınsal ürünler kurgusaldır. Sorun, kurgusallık bağlamında değil, ütopyanın bir edebiyat türünün içinde

---

[6] Constantinos A .Doxiadis, (1966) **Between Dystopia and Utopia**, London: Faber and Faber, s. 25, 87

[7] Aktaran, M. A. Ağaoğulları- L. Köker, (1992), s. 206, 178 no'lu dipnot

[8] **AnaBritannica**, (1990), 1.baskı, c. 21, İstanbul: Ana Yayıncılık

[9] Ütopya edebiyatı ile kastettiğim alan doğrudan edebiyata ilişkindir. Yani yalnızca ütopya ile ilişkili edebiyat ürünlerini içermektedir. Bunları da içerecek şekilde, her ne kadar "yazın" terimi "edebiyat" teriminin karşılığıymış gibi gözükse de, ütopyacı teorinin de kapsandığı literatürün tümünü birden ütopyacı yazın diye anacağım.

[10] G.Negley &J.M.Patrick, (1962) **The Quest for Utopia**, New York: Anchor Books, s.3

anlamlandırılmasını çok aşan, siyaset felsefesi içinde anlamlı referanslara gönderme yapıyor olmasında yatmaktadır. Hele de, 18. Yüzyıldan başlayarak yoğunlaşan ütopyacı gelenek göz önüne alındığında, ütopya ürünlerini edebiyat sayıp geçmenin olanaklı olmadığı, edebiyatı aşan bir boyutu taşıdığı açıkça görülecektir. Thomas More, *Ütopya*'yı[11] yazarken, her ne kadar yalnızca eğlendirmeyi amaçladığını söylese de, metnin sırf bu amaçla üretilmediği, aksine yoğun bir eleştirel içerik ve almaşık model önerisini içerdiği bellidir.

Bu bağlamda, ütopyalar muhalif ve eleştirel bir nitelik taşırlar. Eleştirel yapıların arkasında yatan ise, daha iyi bir modelin gerçekleşebilirliğine duyulan inançtır. Bu inancın belli bir tür iyimserlik ideolojisinden ya da belli bir ahlaktan güç aldığını da rahatlıkla söyleyebiliriz. Daha iyi bir modelin gerçekleşebilirliğine olan inanç, ütopyacıyı bir tür düş üreticisi konumuna sokar. İlk bakışta, ütopya yazarı, şimdiki zamanı tümüyle aşan, hatta belki de ipuçları bile olmayan kurgusal bir modeli imgelemektedir. Ancak, dikkatli bir inceleme, bize, bu ilk bakışta gördüğümüzün aldatıcı olduğunu gösterecektir. Ütopyacılar, düş kurmakla birlikte düşçü değildirler. Aksine, bütün güçleri gerçekçi olmalarına ve içinde yaşadıkları toplumun gerçekçi bir çözümlemesine bağlıdır. Ancak, hiçbir zaman gerçekçi bir çözümleme, aynı zamanda doğru bir çözümleme anlamına gelemez. Örneğin, toplumdaki ahlaksal çözülmeyi yoksulluğa bağlayan bir çözümleme gerçekçi olmakla birlikte, tek başına doğru olarak da nitelenemez. Bunu doğru olarak kabul ettiğimizde, yoksul olmayan kesimlerin içinde bulunduğu ahlaksal çözülmeyi açıklayamayız. Dolayısıyla, ütopyacılar son derece gerçekçi ve hatta içinde yaşadıkları toplumu yıkıcı gözlem ve çözümlemelerde bulunmuşlar, ancak bu çözümlemeleri toplumsal dinamikleri ve temel toplumsal etkenleri yeterince derinliğine ve kuşatıcı bir biçimde kavrayamadıklarından, şu ya da bu etkeni tek başına mutlaklaştırma yolunu seçerek, bu temele dayanan modeller geliştirmeye çalışmışlardır.

Bu anlamda ütopyacılar reformcu bir nitelik göstermekten çok devrimci, hatta yıkıcı bir özellik gösterirler. Ancak, bu nitelikleri, yalnızca ütopya ülkesinin gerçekleştiği noktaya kadar geçerlidir. Arkasından sıkı bir yerleşme ve devrimci eğilimlerin bastırılması süreci yaşanır. Bastırılan şeylerin başında ise, bizzat ütopyacılığı var eden hayal gücü ve imgelem gelir. Dolayısıyla, ütopyanın olmadığı tek yer olarak ütopyanın kendisini gösteren yaklaşımlar,

[11] T. More, (1986) **Ütopya**, Çev. S. Eyüboğlu-M. Urgan-V. Günyol, İstanbul: Cem Yayınları

belirli bir ölçüde gerçeği ifade ederler.[12] Fakat ütopyacı tutuma yöneltilecek temel eleştiri gücünü buradan alamaz. Çünkü, pekala da hayal gücüne yer veren ve sürekli değişimi öngören edebi ütopyalar üretilmiştir ama yine de ütopya bağlamıyla sınırlı kalınabilmiştir.[13] Ütopyaların Aşil Topuğu hala klasik Marksizmin ortaya koyduğu argümanlarda aranmalıdır.[14] Fakat burada da kolaycı bir biçimde, ütopyacıların toplumun tarihsel, ekonomik eğilimlerini ve süreçlerini çözümleyemedikleri eleştirisiyle sınırlı kalmamak gereklidir. Marx ve Engels'in ütopyacılara yönelttikleri eleştirel argümanın temel motiflerinden biri, bunların gelişmemiş kapitalizmin gelişmemiş teorilerini ve çözümlemelerini içerdikleri ya da onlara yaslandıklarıdır. Bu bağlamda, gelişmemiş olanın, ütopyada fiili olarak düşünülmesi, ütopyanın temel açmazıdır. Ütopya hangi tarihsel koşullar altında üretilirse üretilsin, belli bir almaşık model önerdiğinde, belirli bir potansiyele göndermede bulunur. Ancak, bu potansiyeli, fiili teori ve çözümlemelerle kavramaya çalışır; potansiyelin gerçek anlamına denk düşen teori ve çözümlemelerle değil. İnsanın önüne çözümleyebileceği sorunları koyduğu saptamasını doğru kabul edersek, ütopyaların bu vasfının da yapısına içkin olduğunu rahatlıkla savunabiliriz. Bu anlamda, her ütopya gelişmemiş bir toplumsal var oluşun, gelişmemiş çözümlemesine yaslanmak zorundadır. Dolayısıyla da, potansiyel olan, fiili hale dönüştükçe, ütopyanın başlangıçtaki haşmetini yitirdiği ve cılızlığının ortaya çıktığı görülür ki bu aynı zamanda yeni bir ütopya çağının da başlangıcına işaret eder. Thomas More ve Campanella'nın ütopyaları Fourier'ye ne söyleyebilirse, aynı şekilde, LeGuin ya da Havemann'ın ütopyaları da yüz yıl sonraki kuşağa onu söyleyebilecektir. Bu açıdan Marx ve Engels ütopyaların toplumsal işlevini son derece doğru biçimde kavramışlar ama asla bir ütopyaya bel bağlamamışlardır. Klasik Marksizmin bu bağlamda ütopyacı tutumu bir tür siyasal küfür olarak algıladığı saptaması, bir doğruyu ifade etmekle birlikte,

---

[12] M.Ali Ağaoğulları, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", **A.Ü. BYYO Yıllık 1983-1985**, sayı VIII'den ayrı bası, Ankara: SBF Yayınları

[13] Örneğin, Bkz.Ursula K.LeGuin, (1990) **Mülksüzler,** Çev. L.Mollamustafaoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınevi. Ütopyaların değişimi, kaos ve belirsizliği tehdit edici olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu nedenle de, bunların müsebbibi olarak gördükleri odakları, elbette başta da hayal gücünü, imgelemi bastırmak ya da en azından dışsallaştırarak soğurmak gibi yollara başvurabilirler. Eğer, ütopyaların bu çizgisini kendilerini niteleyen temel öğelerden biri sayarsak, hayal gücünün ve imgelemin meşruiyetini kabul edip, hatta bunlardan ütopyanın mükemmelleştirilmesi için devrimci bir biçimde yararlanmayı öngören ütopyaların varlığı (Le Guin'de görüldüğü gibi), "ütopyanın olmadığı yerin ütopya olduğu" kabülünü sarsabilecektir.

yetersizdir.[15] Yetersizdir çünkü Marksizmin kendi içinde belirli bir ütopik eğilimi barındırdığını ihmal eder.

Genel bir önerme olarak, kolaylıkla ütopyanın bir bataklık gülü olduğunu söyleyebiliriz. Bu önermeye en başta Platon'u da katabiliriz.[16] Her ne kadar "modern" bir önerme olsa da Adorno'nun tarihe ilişkin kabulü, genel olarak ütopyacılığı ve her tür ütopyayı var eden bu bataklığı anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Buna göre, "insanlığın başına gelen ve daha da gelecek olan felaketleri göz önüne aldığımızda, daha iyi bir dünya planının tarihte tezahür ettiğini ve tarihi bütünleştirenin de böyle bir plan olduğunu öne sürmenin, insanlarla alay etmek demek olduğunu görürüz. Yine de, tarihin süreksiz, kopuk, parçalanıp gitmiş anlarını ve evrelerini birleştiren bir bütünlük vardır: doğa üzerindeki denetimle başlayıp insanlar üzerindeki tahakkümle devam eden ve sonunda insanın iç doğasını denetim altına almaya yönelen bir çabanın getirdiği bütünlüktür bu. Vahşetten insanca bir hayata giden bir evrensel tarih yoktur ama sapandan megaton bombaya ulaşan bir tarih olduğu söylenebilir."[17] İlerlemenin tarihte zorunlu olarak iyiyi ve doğruyu, adaleti, eşitlik ve özgürlüğü getirmediğini; aksine vahşetin teknolojik olarak ilerlemesini ifade ettiğini belirleyen bu kabul, aynı şekilde ütopyanın kendini temellendirdiği gereksinimi de işaret etmektedir: Tarihin gerçekten de evrensel ve mükemmel bir tarih olarak kendini var ettiği yerde ütopyaya gerek yoktur. O ancak tarihin bataklığında boy verir. Bu anlamda "sefalet ütopyacının gerçekten büyük yardımcısıdır, üzerinde çalıştığı maddedir, düşüncelerini beslediği cevherdir, saplantılarının koruyucusudur. Onsuz münhal olurdu.(...) Fukaranın sayıklaması olay doğurur, tarih kaynağıdır. Başka bir dünyayı hemen şu dünyada isteyen bir ateşliler kalabalığı. Ütopyaların ilhamını onlar verir, ütopyalar onlar için yazılır. Ama hatırlatalım ki ütopya yokistan anlamına

---

[14] Örneğin, Bkz. Friedrich Engels, (1990), **Ütopik Sosyalizm ve Bilimsel Sosyalizm**, Çev. Ö. Ünalan, 6. Baskı, Ankara: Sol Yayınları

[15] Bu saptama R. Havemann'a aittir. Bkz. R. Havemann, (1990) **Yarın**, Çev. E.Özbek, İstanbul:Ayrıntı Yayınları, s. 62

[16] Polis, Platon'dan sonra da yaşamını sürdürmüş olsa da, burada M. A. Ağaoğullarına uyarak, Platon'un "Atina'daki 'Aydınlanma Çağı'ndan sonra gelen karışıklık döneminin düşünürü" olduğunu göz önünde tutup, **Devlet**'in de bir bataklık gülü olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. M. A. Ağaoğulları, (1989), **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, 1. Baskı, Ankara: Verso Yayınları, s. 132 ve devamı ile s. 23 ve devamı

[17] Adorno'dan aktaran Orhan Koçak, "Horkheimer ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, (1986), **Akıl Tutulması**, Çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları içinde, 41 ve devamı

gelir."[18] Cioran, burada bir yandan adeta ütopyanın düşselliğine ve olanaksızlığına vurgu yaparak "fukaranın boşuna sayıkladığını" belirtirken, öbür yandan tam da bu sayıklamanın, yani ütopyanın tarihin kaynağı olduğunu belirtmekten kendini alamaz.

Adorno'nun kabulü Türkiye bağlamında da geçerlidir. Bu coğrafyada da ilkellikten daha yüksek yaşama düzeylerine doğru doğrusal ve belirli bir yasalılıkla ilerleyen bir gelişme olmamakla birlikte, pekala sapandan -megaton bombaya olmasa da- toplu insan yakma törenlerine bir doğrusal gidişin olduğu açıktır. Yani, aynı kolaylıkla Türkiye'yi ütopyanın yeşermesi için elverişli bir "bataklık" olarak niteleyebiliriz. Bu akli kötümserlikten güç alan saptama, aynı zamanda her tür ütopyanın ve ütopyacı tutumun amentüsü niteliğindedir. Ancak, aynı amentünün zorunlu bir diğer parçası da, bu kötümser gidişin, insan istenci ve müdahalesiyle değiştirilebileceğinin kabulüdür.

Türkiye'de özellikle 1980 sonrasında, bu çift yanlı önermenin birinci yanı baskın olarak kendini duyurmuş ama önermenin buna bağlı ikinci yanı, gitgide gözden kaybolmuştur. Öyle ki her türdan olumsuzluğa karşı gösterilecek tepkinin aynı zamanda sürece bir müdahale ve değiştirme çabası olduğu bile unutulmuş ve her tepki, "değiştiremiyoruz, bari onaylamadığımızı tepkimizle belli edelim" ruh hali içinde gösterilebilir olmuştur. Kuşkusuz bu noktaya gelinmesinde, Türkiye'deki siyasal aygıtların ve genel olarak siyasal toplumun akıl almaz ölçüde yozlaşması ve bu yozlaşmanın hızla toplumun bütün katmanlarına yayılmasının büyük rolü vardır. Fakat ilginç olan bu yozlaşmada bereketli bir toprak bulması gereken, bir bataklık gülü olan ütopyanın, bir türlü filizlenmemesidir. Fakat ütopyanın bir gelenek olarak varlığını duyurmaması, elbette hiçbir ütopyacı tutumun olmadığı anlamına gelmez. Karşımızda küçük küçük de olsa kimi örnekler var.

Bu örneklerin en başına, hiç ikirciklenmeksizin Yalçın Küçük'ü koyabiliriz.[19] Y. Küçük'ün yazılarından ikisinin başlığı son derece ilginçtir:

---

[18] Emil M. Cioran, (1999), **Tarih ve Ütopya**, Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 82 ve devamı

[19] Y. Küçük, özellikle üslubunda cisimleşen militanlığı ve indirgemeci tavrı nedeniyle akademik dünyanın dışında bırakılmış-dışında kalmış-ya da dışına itilmiş bir isim olsa da, hemen tüm yapıtlarıyla Türkiye kültür dünyasını ve Türkiye aydınlarını deşmeye ve hatta ileride görüleceği gibi, ütopya üzerinde de özel olarak durmaya çalışmış ve kendi hülyalarını da, ütopik bir tutumla yazmayı denemiştir. Dolayısıyla, ütopya ile ilgili bir tezde Y. Küçük'ü görmezden gelmek büyük bir eksiklik olacağı gibi, Y. Küçük'süz bir Türkiye sosyalist hareketinin tasarlanamayacağı ve tasarlansa da, bunun çok sıkıcı ve eksik olacağı açıktır.

"İstanbul'u Nasıl Yıkmalı" ve "Başkenti Nereye Kurmalı"[20] Bu yazıların başlığı bile doğrudan ütopiktir. Ütopikliği bir hayal ürünü olmasından kaynaklanmıyor. Daha ciddi bir biçimde, her ütopyanın başlangıç noktası bir yıkımı esas alır. Ütopyalar öncelikle bir temizlik işlemi gerçekleştirir ve "beyaz bir sayfa" açarlar. Ancak beyaz bir sayfa açıldıktan sonradır ki yeni yazılar yazılmaya, yeni yapılar kurulmaya başlanır. Y. Küçük, her iki yazısında da doğrudan bunu yapmaktadır. "İstanbul'a her geldiğimde İstanbul'u nasıl yıkacağımı düşünüyorum. Bu düşünceden büyük heyecan duyuyorum. **İstanbul'u acımadan ve toptan yıkmak** gerektiğini düşünüyorum." (Vurgu bana ait.)[21] Y. Küçük, yıkıma Taksim'den başlar. Amaç burayı "dünyanın en büyük tepesi, en büyük meydanı" yapmaktır. Yıkılacakların en başında da Su Deposu ve Atatürk Kültür Merkezi gelmektedir. Kültür Merkezi'nin yıkılma nedeni yalnızca çirkinliğidir; kültür düşmanlığı değil. Arkasından, The Marmara, Sürmeli Park ve yanındaki binaların tümü yıkılacaktır. "Sıra Selviler'deki taş kiliselere kadar taş üstünde taş bırakılma[yacaktır.]" Meydanda bir tek Sheraton bırakılacak, o da devrimini yapamamış ülkelerden gelen gençler için konuk evi olarak kullanılacaktır.

Y. Küçük'ün İstanbul'a ilişkin düşleri bununla sınırlı değildir; hele de sırf ütopik düşlerine özgülenmiş yazılarıyla hiç sınırlı değildir. Farklı yazılarına da benzer "düşler" sızar.

> "Zaman zaman akılcı bir yönetimin ilk günlerinde yapılacak olanların ayrıntılarını veriyorum. Böyle bir yönetimin ilk gününde, cami minarelerindeki hoparlörlerin tümünü indireceğimizi, okullarda ve resmi dairelerdeki mescitlerin tümünü kapatacağımızı tekrarlıyorum. Sultanahmet Cezaevi, eğer otel yapılırsa, yıkacağımızı ve devrimler müzesi yapacağımızı yine tekrarlayarak yazıyorum."
>
> Y.Küçük'ün düşleri burada bitmez.
>
> "Boğaziçi Üniversitesi'ni bu binadan çıkarırız. Burasını yazarlar evi yaparız. Türkiye'nin ve belki de dünyanın bu en güzel coğrafya parçası, Türkiye'nin yaratıcı yazarlarına ve sanatçılarına layıktır .(...) Boğaziçi Üniversitesi için yer olarak da Metris'i düşünüyorum. Şimdi hapishane olarak kullanılan bu binaların, iktidarımızın başlarında özel sektöre bırakacağımız perakende ticaretle uğraşacak bilgili ve elitist

[20] Y. Küçük, (1993), **Bir Dikine Ülke**, Ankara: Başak Yayınları, s. 135- 138 ve s. 200- 204
[21] Y. Küçük, (1993), s. 135

bakkallar, büfeciler, sandviççiler yetiştirmek için uygun olduğuna inanıyorum."[22]

Y. Küçük'ün düşleri, bazı bölge ve yapıların toptan yıkımı ve bazı bölge ve yapıların da işlevinin değiştirilerek yeniden değerlendirilmesine ilişkin tasarıları, İstanbul'la sınırlı değildir.

"Ankara doğal ölümüne bırakılmalıdır. Rönesansı için, içinde sadece üniversiteler bırakılmalıdır. Bu kadar değil, yeni üniversiteler kurulmalıdır. Başkentliği elinden alınmış Ankara'da meclis binasına gerek yoktur: Meclis binası "Nazım Hikmet Akademisi" olarak kullanılmalıdır. (...) Ankara'da Harp Okulu'na ihtiyaç yoktur. Harp Okulu hep kent dışına çıkarılmalıdır. Harp Okulu'nun bir kaç üniversiteyi barındırabilecek tesisleri yepyeni bir üniversite yapılmalıdır. Peki başkent neresi olmalıdır? Bir değil, iki başkent sorunu var. Bir, Türkiye Cumhuriyeti için ve diğeri, kurulacak "Birlik" için olmak üzere iki başkent bulmak zorundayız. (...) Ben, Türkiye Cumhuriyeti'ne başkent olarak Bolu Ovası'nı düşünüyorum. (...) Bir de Türklerin, Kürtlerin, Ermenilerin, Arapların bir bölümünün, Elenlerin bir bölümünün, başlangıçta hiç olmazsa birleşik Kıbrıs'ın oluşturacağı bir "Birlik" başkenti için Van Gölü'nün çevresini hayal ediyorum."[23]

Özellikle, 1980 sonrası Türkiye'de, yukarıda aktardığım örneklerde görüldüğü gibi, ütopik tasarıların, bölük pörçük de olsa, akademik dünyanın en militan diline sahip birinden, Y. Küçük'ten gelmesi bir rastlantı değildir. Bu konuyu burada tartışmayacağım. Bunun nedenlerinin tez içinde yeterince açığa çıkacağını düşünüyorum. Ama Y. Küçük burada ütopik bir tepkiyi ifade etmesi ölçüsünde yalnızdır. 1980 sonrasında egemen olan eğilim, ileride değineceğim, ütopyaya yönelik bir tepki olması anlamında ütopyayı dışlayan ya da yok sayan bir eğilimdir.

Genel olarak, küçük küçük örnekler dışında, çekinmeksizin Türkiye'de ütopyanın, ütopyacı yazın geleneğinin olmadığından söz edebiliriz. Kuşkusuz, bunun bir çok sosyolojik, siyasal ve tarihsel nedenleri bir çırpıda sayılabilir. Ütopyaların ideolojiyle, aydınlarla ve aydınların rolüyle ilişkilerinden tutun, değişen siyaset anlayışlarına, değerlerin çözülmesine, yeni dünya düzenine kadar bir çok neden hemen sıralanabilir. Sıralanamayacak tek nedenler zinciri,

[22] Y. Küçük, (1992), **Kurtuluş Yazısı**, 2. Baskı, Ankara: Başak Yayınları, s. 182
[23] Y. Küçük, (1993), s. 203-4

sanırım Türkiye'nin bir "bataklık" oluşuna ilişkin sosyo-ekonomik nedenler olacaktır. Yani, hiç kimse, Türkiye'nin maddi yapısı itibariyle ütopya için erken ya da geç bir zamanda olduğunu ileri süremez. Bu tip bir argümanın "ütopyanın zamanı"na dair bir imada ya da bir göndermede bulunduğunun farkındayım. Ütopya geleneğinin tarihsel olarak kurulmuş bir gelenek olduğunu varsaydığımızda, bu bir sorun olmaktan çıkacaktır. Ütopya tarihsel bir nitelik gösterir ve her tarihsel nitelikli öğe gibi, belirli koşullar altında var olur ya da olmaz ya da yok olur; başka bir şeye dönüşür. Örneğin, eğer ilkel bir topluluktan söz ediyorsak, ütopya için erken bir topluluktan söz ediyoruzdur. Ya da varsayım olarak, sosyalist bir toplumdan söz ediyorsak -siyasal rejiminin sosyalist etiketini taşımasıyla sınırlı bir toplum değil, sosyalist insan tipine dayalı bir sosyalist toplum- **bildiğimiz anlamda ütopya için** geç bir toplumdan söz ediyoruzdur.[24]

Bilindiği gibi, 1971-1980 arasında Türkiye oldukça çalkantılı ve sancılı bir süreçten geçmiştir. 15-16 Haziran 1970'teki büyük işçi eylemiyle başlayan süreç, bu tarihten sonra, bu ülkede sosyalist hareketin yavaş da olsa emeklemeye başladığını gösterecek ve hareket daha ayağa kalkmadan, önce 12 Mart Muhtırası ile karşılaşıp ilk kurbanlarını verecek ve ardından, çok geçmeden örgütsüz, dağınık, parça parça ve sokak sokak yürütülen bir "iç savaşta" kendini savunmak zorunda kalacaktır. Bu "iç savaş" ilgili döneme damgasını vuracaktır. İç savaş süreci, özellikle 1977'den başlayarak yoğun bir ekonomik bunalımla karşılıklı olarak gelişecektir. Öyle ki, 12 Eylül askeri darbesinden hemen önce, 1980 yılının ortalarına gelindiğinde, 24 Ocak ekonomik kararları alınmış ve ilk ürünlerini vermiştir ama ekonomik ve toplumsal görünüm hiç iç açıcı değildir. Ekonomik tablo, bu dönemde gerçek ücret ve maaşların hızla düştüğünü, işten çıkartmaların, iflas, tasfiye ve senet protestolarının alıp başını gittiğini, fiyat artışlarının denetlenemez olduğunu, yaygın bir karaborsa ekonomisinin başladığını, yabancı sermaye girişimlerinin sıfırlandığını ve bunun toplumsal stabilizasyona bağlı olduğunu, milli gelirin gerilediğini ve bütçe açığının hızla büyüdüğünü göstermektedir. Ancak yine de

[24] Sosyalist toplumu ütopya için geç bir toplum olarak görmek, sosyalizmin ütopyaya düşman ya da onu dışlayan bir toplumsal formasyon olduğu savına ya da kabulüne dayanmıyor. Bunun arkasındaki temel kabul, sosyalizmin hala gerçekleşebilir bir ütopyanın en mükemmel formu olduğudur. Bundan ötürü, sosyalist bir toplum ütopyanın en mükemmel gerçekliği olarak karşımıza çıkacak ve dolayısıyla, **bildiğimiz anlamda ütopyanın** tarihi sona erecektir. Ama bitenin, sona erenin **genel olarak** ütopyanın tarihi olduğunu bugünden söylemenin olanağı yoktur.

Türkiye tekelci sermayesi, 24 Ocak kararlarından umutludur ve derhal olumlu sonuçlar alınması yönünde bir beklentiye karşıdır.[25] Ama belli ki Türkiye burjuvazisi bir "beklenti" içindedir ve beklediği çok gecikmeyecektir!

Hiç tereddütsüz söyleyebiliriz ki "12 Eylülde başa geçen askeri yönetim, 27 Mayıs ve hatta 12 Marttaki yönetimlerin aksine, herhangi bir radikal/reformcu üsluba -veya bir "göz boyama" girişimine- hiçbir anda yönelme[miş]; aksine derhal ve kesin bir biçimde burjuvazinin ekonomik ve toplumsal programına angaje ol[muştur]."[26] Bu angajmanla birlikte, on yıl içinde devlet ile belirli bir sermaye çevresi arasında adeta bir özdeşleşme yaşanacak, giderek başka sermaye grupları bile bundan rahatsız olduklarını beyan etmeye başlayacaklardır. [27] Sonuç, Türkiye'de devletin adamakıllı yozlaşmasından ibarettir. Ama bu gelişmelerin bedelini en başta ve temel olarak çalışan sınıflar ödemek zorunda kalmıştır. Çalışanların reel gelirleri bu on yıllık dönemde de hızla düşerken, ayrıca kazanılmış hakları da budanmaya başlanmıştır. Öyle ki yıllık izin, tatil, iş güvenliği ve sağlığı, yönetime katılma gibi geçmişte elde edilen kısmi haklar bile ellerinden alınmış; beraberinde sendikal haklar gasbedilmiş, grev hakkı fiilen kullanılamaz hale getirilmiştir.[28]

Kuşkusuz, ödenen bedel yalnızca ekonomik ya da hukuksal değildir. Yalnız burada bir noktayı vurgulamalıyım. Her ne kadar "bedel" sözcüğünün kendisi bile, 1980-1990 dönemine göre, 1970-1980 dönemine bir olumluluk atfi iması içeriyorsa da, dönemsel olarak böyle bir olumluluk atfim söz konusu değil. Yalnızca iki dönem arasındaki uçurumu vurgulamak istiyorum. Bu kez de "uçurum" sözcüğü üstünden bir itiraz yöneltilip, iki dönem arasında bir kesintinin olmadığı, aksine bir süreklilikten söz edilebileceği ileri sürülebilir. Hatta sosyalist hareket bakımından bile, belirli bir kabulden yola çıkılarak bu gösterilebilir. Öyle ya, "1980 rejiminin yeterince göremediği bir gerçek şudur: Ordunun 1980'deki müdahalesinden önceki siyasi akımlar, var olan toplumsal ve iktisadi güçlere cevaben ortaya çıktıklarından, doğrudan bu güçlere yönelinmedikçe, siyasi planda bu akımların yeniden belirmesi şu ya da bu

---

[25] Mustafa Sönmez, (1982), **Türkiye Ekonomisinde Bunalım**, 1. Kitap , 2. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları

[26] Korkut Boratav, (1991), **1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, s. 73

[27] K. Boratav, Agy, s. 92 ve devamı; örneğin bu dönemde ENKA, ESKA ve Toprak gibi sermaye grupları, Boratav'ın ifadesiyle "yıldızlaşırken", Narin, Yaşar gibi diğer gruplar kimi durumlarda cezalandırılmışlardır.

[28] M. Sönmez, (1982 A), **Türkiye Ekonomisinde Bunalım**, 2. Kitap, 1. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları

önlemle engellenemez."[29] Ancak, bu kabulün de yeterince göremediği şudur: 12 Eylül rejimi tam da bu "güçlere" yönelmiş ve üstelik kendini hukuksal ve siyasal yapılanma değişiklikleriyle kalıcılaştırmanın gereğini yerine getirmiştir. Fakat yine de süreklilik savına temel oluşturabilecek bir "geri dönüş"ten söz etmek anlamlıdır. Ancak, bastırılıp yok edilmeye çalışılan ile geri dönenin aynı şey olduğunu savunmak son derece zordur. "Bastırılmış olanın taşıdığı vaad hep bir hayal, bir teselli, gerçekliğin negatifi olan, gerçeklikte hiçbir dayanağı bulunmayan bir telafi üzerine kuruluydu. Geri dönenin döndüğü yere teslimiyeti ise mutlak; sonsuz bir şimdi'nin yüzeyi karşısında büyülenmiş gibi; hiçbir hayal, vaad ya da olumsuzluğun büyüyü bozmasına, neşesini kaçırmasına izin vermiyor."[30] İşte özellikle 1980'den sonra, Türkiye'nin bir bataklık olmasına karşın, ütopyanın yeşerememesinin altında yatan en önemli nedenlerden biri, geçerli kültürel iklimi ifade eden bu söz içinde gizlidir. Fakat, 1980 öncesi için bunu söylemek zordur.

Görüldüğü gibi, yukarıda yaptığımız çok genel saptama hala yanıtsız olarak ortada durmaktadır: "Türkiye'de ütopya niçin fazla yeşerememiş, gündeme gelememiş; gerek edebi, gerekse edebiyat dışı çevrelerin ilgisini çekmeyi başaramamıştır?"[31] Bu basit gibi görünen soru, gerçekte başka soru ve sorunları saklamaktadır. Çünkü ütopyayı kuşatılı olduğu söylemsel bağlamdan koparark özgülleştirmeye ve kendine ait bir alan tanımlaması yaparak salt orada tanımlamaya çalışmaktadır. Söylenmeyen soruların varlığı, aynı zamanda ütopyanın üstü örtük olarak gereksizliği kabulünü ya da ütopya yoksulluğunun altında yer alabilecek nedenlerin pek de hoş olmayabileceği imasını da içerebilir. Ayrıca, bu soru doğru bir soru da olmayabilir. Türkiye'de eğer ütopya yokluğundan ya da cılızlığından söz ediyorsak, peki niçin özellikle yoğun bir ütopya söylemi[32] gözlenmekte, hatta ütopya adına dergiler çıkarılmaktadır?[33]

---

[29] I. C. Schick- E. A. Tonak, (Der), (1990), **Geçiş Sürecinde Türkiye**, "Sonuç" içinde, Türkçe 1. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, s. 399

[30] Nurdan Gürbilek, (1992), **Vitrinde Yaşamak, (1980'lerin Kültürel İklimi)**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 117

[31] Burada yokluğu sorulan ütopya birden fazla anlamda düşünülmelidir. Dar anlamda, metinsel olarak ütopyanın, ütopya metinlerinin ya da ütopya yazınının olmadığını içerirken, daha geniş anlamda, geleceğe dönük ama bugünden duyulan rahatsızlıktan ve belirli bir eleştirel tavırdan güç alan tasarımların, en geniş anlamda yeni bir toplumsal yaşam tasarımının ya da tasarımda bulunma çabasının yokluğunu içermektedir. Elbette dar ve geniş anlamda ütopyanın olmaması birbiriyle ilintilidir. Geniş anlamda ütopyacı bir tutumun gelişmediği bir coğrafyada, dar anlamda ütopya metinleri aramaya kalkmanın anlamsız olduğu da açıktır.

[32] Ütopya söyleminden amacım, ütopyacılığın yokluğu koşulları altında, durmaksızın ütopyaların önemi, gerekirliği, yararları, işlevleri vb. alanlarda üretilmiş ve üretilmekte olan

Geçmişinde çok yoğun bir sosyalist hareket deneyimi ve daha da önemlisi, Cumhuriyet'le birlikte, adeta "tarihten bir kopuş" yaşamış bir ülkede ütopyalara ya hiç rastlanmıyor ya da ender olarak rastlanıyorsa,[34] ütopyacı izlekler halk kültürünün içinde kendine yeterince yer bulamamışsa, bu sırf ütopya üretecek entellektüel kesimin kısırlığı ile ya da Türk halkının kulluk zihniyetinin çok derinlerde kök salmışlığıyla –kaldı ki bu zihniyetin hangi düzeylerde çok güçlü, hangi düzeylerde de çok zayıf olduğu apayrı bir araştırma konusudur- açıklanamayacak kadar ciddidir.[35] Ayrıca böyle bir yaklaşım ütopyayı salt entellektüellere özgülemekle; ütopya üretiminin ya da ütopyacı tutumun diğer toplumsal kesim ve tarihsel koşullarla ilişkisini koparacak bir yaklaşımdır. Her ne kadar, yoğun ekonomik ve toplumsal baskı ya da eşitsizlik koşullarıyla karşı karşıya olan kesimlerden ütopyacı bir tutum geliştirmelerini ya da ütopya yazınına katkıda bulunmalarını beklemek haksızlık olarak görülebilir ve ayrıca bunu yapıp yapmamalarının ilk bakışta bir önemi de olmayabilirse de, entellektüellerin kısırlığından ya da genel olarak "boş zaman sahibi ayrıcalıklı kesimlerin" düş gücünün yoksulluğundan söz ediyorsak, bunun altındaki neden tam da diğer kesimlerin içinde yaşadığı koşullardan ötürü kuşatılmış oldukları ideolojik ortam olabilir.[36] Kaldı ki eğer entellektüeller ütopyaya ilgi göstermemişlerse, bu ilgisizliğin altında da, bu kesimlere özgü bir neden bulunabilir ve bu neden de, en az diğeri kadar toplumsal ve tarihsel olacaktır.

Soruyu belki de şöyle sormakta yarar var: Türkiye'de gelecek ve geçmiş ne anlama geliyor? Gelecek, tasarlanan, kurgulanan, kendisinden bir şeyler beklenen ve geçmiş, yaşanmış, olmuş bitmiş ve artık hiçbir anlamı kalmamış bir zaman dilimi mi? Yani gelecek, bir biçimde etkin insanla birlikte biçimlenecek olan bir zaman dilimi mi, yoksa başa geldiğinde katlanılacak ve gereği neyse yapılacak bir olaylar silsilesinden mi ibaret? Aynı şekilde geçmiş, bizim,

---

söz, yazı ve tutumların tümüdür. Kısaca, herhangi bir somut ürün ortaya koymasa da, kendi çapında bir "ütopya" pratiğidir söz konusu olan.

[33] Örneğin, İstanbul kaynaklı **Bilim ve Ütopya** ile **Ütopiya** dergileri gibi.

[34] Ender olarak rastlanan örneklerden biri Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun **Ankara** adlı romanının bir bölümü, bir diğeri ise Ahmet Ağaoğlu'nun **Serbest İnsanlar Ülkesinde**' sidir. Y. Kadri Karaosmanoğlu, (1981), **Ankara**, İstanbul: Birikim Yayınları ve Ahmet Ağaoğlu, (1930), **Serbest İnsanlar Ülkesinde**, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası

[35] Elbette bu "ciddiyet", ütopya yokluğu bizzat bu kopuşa bağlanmıyorsa anlamlı olacaktır.

[36] Ağır toplumsal baskı ve eşitsizlik koşullarıyla karşı karşıya bulunan yığınların ütopya üretemese bile, aralarındaki farklar göz ardı edilmemek kaydıyla, adeta benzer biçimde gerçek dışı ya da düşsel çözümler vaad eden kimi eğilimlere bel bağlamaları, dinsel ideolojilerin yaygınlaşması, gizemciliğin güçlenerek gelişmesi gibi eğilimler kendini gösterebilir. Unutulmamalıdır ki ütopyalarda da arka planda bir tür gizemcilik, dinsel

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

şimdiki zamanın insanlarının yaşamadığı ya da yaşasa bile anılarında yer tutmayan, birilerinin bize yaşattığı, yaşamak zorunda kaldığımız ve artık unutmak istediğimiz bir olaylar bütününden mi ibaret? Yoksa 1970-1980 arasında sürekli bir gelecek vaadi ile yaşayan Türkiye, şimdi tam tersine sürekli bir şimdi'nin peşinde mi koşuyor? Öyle ki, 1980 öncesi en az yirmi yıllık süre boyunca, bu ülkenin şimdiki zamanını değiştirerek geleceğini etkilemeye çalışmış olan sol hareketlerin geride bir tek ütopik proje, ütopik perspektif bırakmaması bir yana, geleceğe ilişkin en küçük bir projeksiyonlarının bile bulunmamasının nedeni yalnızca bir rastlantı ya da askeri darbelerin bir buldozer gibi üstlerinden geçmiş olması mı? Yoksa, bu sol hareket geleceği adeta mistik ya da daha net bir anlatımla, dinsel bir biçimde başa gelecek bir şey olarak mı kavrıyordu ve geçmiş, bu hareket için, şimdiyi, bugünü kavrama biçimleri yetkinleştikçe yeniden keşfedilmesi gereken bir kıta olamadı mı?[37]

Fakat burada da soruyu doğru koymak gerekiyor. Genel olarak Türkiye'de geleceğin ne anlama geldiği hükümet ya da devlet siyasaları doğrultusunda kendince anlamlı bir biçimde yanıtlanabilirse de, toplumsal sınıflar bağlamında, farklı sınıflar için geçerli aynı anlamlılıkta bir yanıt üretilemeyecektir. Koç ya da Sabancı Holding'in yönetimine aday olarak hazırlanan bir "veliaht" ile, aynı holdingin fabrikalarında çalışan bir işçi ya da onun çocuğu açısından, gelecek aynı anlama gelmeyecektir. Bu, sırf ikisini kuşatan toplumsal koşulların ya da sınıf farklılıklarının doğrudan bir sonucu değil, aynı zamanda bu farklılığa denk düşen ideolojik ortamın da farklılığından kaynaklanmaktadır. Ama daha da ilginci, bu iki örnek kişinin, en azından belirli bir kaç noktada, aynı tasarımlara sahip olabilmesidir ki bu da açıkça ideolojinin oynadığı rol ve gücünden kaynaklanacaktır. Örneğin dinsel ideolojiler bu tip, sınıfsal farklılığı aşan yanıtlar üretilmesine elverişli bir zemin hazırlarlar.

Dinsel insanın[38] gelecekten korkmasına gerek yoktur. En azından belirli bir bağlamda korkmasına gerek yoktur. Çünkü zamanı aşkın bir biçimde

---

ahlakçılık ve elbette ki gerçek dışı çözümler yatabilmektedir. Bir sonraki bölümde ütopyaları besleyen bu izleklere değinilecektir.

[37] Bu tezin ilgi alanı içinde sağ kaynaklı ütopyacı eğilimler ya da -eğer var olduğu düşünülebilirse- ütopyacı yazın girmemektedir. Bu önemli bir sınır çizgisi oluşturmaktadır. Ayrıca, sol hareket denilen yerde kastedilen, sosyal demokrasiyi de içeren bir sol hareket değil, devrim söylemine sahip sosyalist harekettir.

[38] Burada dinsel insan, ortodoks dinsel insana karşılık gelmektedir. Yani, inandığı dinsel sistem gereği, verilmiş kitap ve gösterilmiş örneklerin "ne ise o" olduğunu kabul eden, bunların içrek ve dışrak bağlam ve anlamları arasında herhangi bir ayrım yapmayan ve her iki bağlamın bire bir çakıştığını düşünerek, kendisine tek bir yolu seçen ve bu yolun gelmiş,

kuşatan kutsal kitap ona bu şansı tanımaz. Aynı şekilde geleceği nasıl değiştirmesi gerektiğini düşünmesi de gereksizdir. Çünkü önünde açık bir kitap gibi durur. Oysa sol bir hareketin, üstelik devrim söylemini sürekli gündemde tutan bir sol hareketin gelecek üstüne düşünmemek gibi bir seçimi ya da lüksü olmamak gerekir. Bunun varacağı tek bir yer ya da dayandığı tek bir varsayım olacaktır. Tıpkı dinsel insanın kitabı gibi, sol hareketin de kitapları vardır. Bu kitaplar adeta her ülke ve her toplumsal formasyon için geçerli reçeteler üretmektedirler ve devrim bir kere yapılınca, geriye kalan tek şey bu reçeteyi uygulamaktır. İlk bakışta denilebilir ki eğer böyle bir varsayım işlememiş olsaydı, sol hareketin gelecekte, kurmak istediği sosyalist toplumunda, örneğin idam cezası olacak mı, medeni hukuk nasıl biçimlenecek gibi sorulara verilecek yanıtlar alanında bu denli suskun ve yoksul olması da mümkün olamazdı.

Bugün durum biraz değişmiş gibi görünüyor: Ütopya üstüne dergiler bile çıkaran bir sol hareketlenme var. Ancak ortada ciddi bir ürün ya da tasarım çabası yine yok. Daha çok egemen olan sav, ütopyaların birlikte üretileceği ya da üretilmesi gerektiği üstüne bir vurgu. Bir anlamda, ütopyayı demokratikleştiren bir eğilim gibi algılanabilirse de, denize düşenin yılana sarıldığı gibi, açmaza düşen sol hareketin, kendi ataletini kitlelerin örtüsü altında gizleme çabası olarak da görülebilir pekala. Kitlelerle birlikte üretme, birlikte karar verme, birlikte eyleme üstüne üretilen onca sözün arkasında, somut tarihsel, toplumsal çözümlemelerden öte, kuramsal argümanlar ve gereklilikler ya da doğru olduğu savlanan kabuller olabilir. Bu aslında 1980 öncesi tutumun değişik bir görünümünden öte bir şey olmayabilir. 1980 öncesinde kitleleri aydınlatma ve yönetip yönlendirme görevini belirli öncülere bırakmanın doğruluğunu, yine çeşitli teorik argümanlardan yola çıkarak temellendiren, yani belirli bir doğruluk söyleminden güç alan hareket, aynı yolu bu kez hiç değiştirmeden, yalnızca argümanların içeriğini değiştirerek katetmeye çalışıyor olabilir.

1980 sonrasında Türkiye'de, her ne kadar ütopya ve benzeri terimler Türkiye'nin gündemine kimi çevrelerce sokulmak istenmiş ve hatta kimi marjinal çevrelerde çeşitli "ütopik" komünal yaşam deneyimleri oluşturulmaya çalışılmışsa da, bunları içeren, açıklayan, tartışan ya da yön gösteren bir ürün bile yok ortada. Her konuda sosyalistlerle "aşık atmaya" kalkan her türden yeşil

---

gelen ve gelecek bütün soruları ve yanıtları içeren bir yol olduğuna inanan dinsel insan anlamında.

ideolojinin Türkiye'de yaygın olarak ütopya söylemini kullanmasına karşın, kendine ilişkin bir ütopyası, bir projesi yok. Yalnızca dış dünyadaki ürünler ardı ardına çevriliyor ve bunlar üstüne, klasik eleştiriler gündeme sokulmakla yetiniliyor. Nasıl Marksizmin klasik metinleri bu ülkede daha 1980 öncesinde yayınlanmakla birlikte, sosyalizmi getiremediyse, elbette ütopik metinlerin ve bunların üstüne yapılan eleştirilerin peş peşe yayınlanması da bu ülkede ütopyayı getirmeyecek. Ayrıca ütopyanın "ithal edilebilir" bir şey olmadığı da açık. Öyleyse dönüyoruz başa: Bu ülkede niçin ütopya yok?[39] Ya da daha can alıcı bir biçimde, bu ülkede gelecek ve şimdiki zaman ne anlama geliyor ve bu bağlamda gelecek ve şimdiki zamana ilişkin sürdürülen tutumları nasıl anlamlandırmak gerekli? Özellikle sol hareket bağlamında, dinsel ideolojinin her sınıf ve kesimi eşitleyici yanılsaması kırılabildi mi? Aynı bağlamdan olmak üzere, biraz ileride tartışılacağı gibi, ütopyaların ussal ürünler oldukları göz önüne alındığında, Türkiye'de ussallık, Aydınlanma, modernlik ve nihayet birey ve özne ne anlama geliyor?

Bu soruyu, kendisi ne kadar toptancı ise, o kadar toptancı bir biçimde yanıtlamak mümkün ve aynı olanaklılık içinde, bir o kadar da yanlış olacaktır. Çünkü söz konusu soru, salt o ya da bu bağlamda yanıtlanabilecek türden bir soru değildir.

Örneğin, Türkiye'de bir gelenek olarak ütopyacılığın ve ütopyaların olmadığı saptamasını ortaya atan Yalçın Küçük, bu yokluğa ilişkin olarak üretmeye çalıştığı yanıtlarda, yukarıda anlatmaya çalıştığım bir tür toptancılığın pençesine düşüyor ve bu yokluğu tek bir dinamikle açıklamaya çalışıyor. "Türkiye'de ütopyanın bulunmayışının bir nedenini saptamak o kadar zor değil" diyen Yalçın Küçük, kestirme bir yanıt veriyor: "1917 yılından sonra ütopyacı olamaz."[40] Yanıtın toptancılığının farkında olan Küçük, ardından "Ancak bu cevabı yeterli sayabilmek de pek zor; çünkü 1917 öncesinde de Türkiye'de de ütopya yok" demek gereğini duymaktadır.[41] Ancak bu bile yanıtın toptancılığını ortadan kaldırmıyor. Çünkü, "1917'den sonra ütopyacı olamaz" toptancılığı yalnızca Türkiye'yi değil, bütün dünyayı yatay olarak kesen bir eksen

---

[39] Yeniden ve son kez vurgulayacağım: Burada ifade edilen "yokluk" mutlak bir yokluk anlamına gelmemektedir. Yani, yokluktan kastedilen bir gelenek olarak ütopyanın, ütopyacı düşünüşün yokluğudur. Yoksa, ütopyanın önformları ve çeşitli izlekleri farklı düşünüş biçimleri içinde daima kendilerine bir yer bulmuşlardır.

[40] Yalçın Küçük,(1990), **Aydın Üzerine Tezler**, 4. cilt, 2. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi, s. 346

[41] Y. Küçük, Agy., Aynı yerde

oluşturmaktadır. Bu halde de örneğin 1917'den sonra ütopyanın Marksizm içinde muhteşem bir dönüşüne tanık olduğumuz, Adorno, Benjamin, Bloch ve nihayet Marcuse'nin ütopya çözümlemelerini nasıl anlamlandırmamız gerektiği ve devamla 1968'de öncelikle ve özellikle Fransa'da yaşananları nereye koyacağımız ve bu hareketten sonra gelişen ütopyacılığı nereye oturtacağımız önemli bir sorun oluyor. Eğer Küçük, '1917'den sonra ütopyacılık anlamlı sonuçlar ortaya koyamaz ya da başarı şansı hiç yoktur' deseydi, en azından tartışmayı "anlam ve sonuç" üzerinden yürütmek mümkün olabilirdi. Yalçın Küçük okuruna bu şansı da tanımıyor ne yazık ki. Ardından ortaya önemli bir sav atıyor: "Ütopya ve polisiye geleneğinin varlığı da, yokluğu da birbiriyle ilgilidir."[42] Ancak bu savın "tümüyle gösterilebileceğini sanmıyor." Uzun uzun yapılan açıklamaların ardından; ütopyanın akla dayandığından hareketle, Türkiye'de bir bilim geleneğinin olmadığından, dolayısıyla polisiye ve ütopya geleneğinin de olamadığını saptıyor. Böylece karşımıza yeni bir sorunsal alanı çıkıyor: Bilim ve ütopyanın karşılıklı ilişkisi. Fakat Yalçın Küçük bu izi bir yana bırakıp, yeniden sosyalizm bağıntısına dönüyor. "Ütopya, simya halindeki sosyalizmdir; ütopyacı bir simyacı oluyor. Kimya, simyayı kovuyor. Ancak ne olursa olsun, ütopya dünyayı değiştirmenin bir yoludur; hayale dönüşmüş aklı anlatıyor. Türk aydınında saçılmıştır."[43]

Ütopyacılığı ve ütopyayı salt sosyalizme endeksleyen bu tutumun ister 1917 öncesi, isterse sonrası döneme ilişkin bütün ütopyacılık tarihine gözlerini kapadığı açıktır. Gerçekte Yalçın Küçük'ün alttan alta ima ettiği şey, sosyalizmin Türk aydınında saçılmış olduğudur.

Görüldüğü gibi, tümüyle tarihe yaslanılarak bir yanıt üretilebileceği gibi, aynı biçimde sosyolojiye, siyaset bilimine ya da edebiyata yaslanılarak da bir yanıt üretilebilir. Hatta, çok abartılı görünse bile, din üzerinden ya da daha genel olarak, teolojik bağlamlı bir yanıt da üretilebilir. Ama daha baştan önemli bir sorun karşımıza çıkacaktır: Yanıtın üretileceği çeşitli düzeyler bir araya getirilebilse bile, bu düzeylerin üzerinde işleyeceği alanın seçimi de son derece önemlidir. Ütopya bağlamı oldukça geniş olduğundan ötürü, günlük toplumsal alışkanlıklardan tutun, geleneksel ya da modern tıbbi pratiklere, iktidar amaçlı siyasal mücadelelerden, gündelik hedefli sivil inisiyatiflere kadar, hemen her akla gelebilecek alan bu düzey ya da düzeyler için işleme mekanı oluşturabilir.

---

[42] Y. Küçük, (1990), s. 350
[43] Y. Küçük, (1990), s. 395

Devamla, düzey ve alanın seçilmesinin ardından, malzemenin seçimi de sorunlu olacaktır. Örneğin, düzey olarak sosyolojiyi, alan olarak günlük toplumsal alışkanlıkları seçtiğinizde; karşılaşacağınız ilk soru, "Hangi alışkanlıklar" olacaktır. El yüz yıkamadan, diş fırçalama sıklığına, karşılaşınca tokalaşmaktan öpüşmeye kadar geniş bir yelpaze bizi beklemektedir. Burada en önemli sorun, bütün düzeylerde geçerli bir yanıt üretmekten önce, soruyu farklı düzeylerde yeniden üretip yanıtlamanın gerekliliğidir. Yukarıda örneğini sıkça sergilediğim "Türkiye'de ütopya niçin yok?" sorusunda olduğu gibi toptancı sorulara toptancı yanıtlar vermek yerine, yapılması gereken ütopyanın ve ütopyacı izleklerin izini değişik düzeylerde sürmektir. Bu tezde de soru toptancı bir biçimde sunulmak ve yanıtlanmak yerine, parçalanarak soruyu oluşturan öğelere ilişkin sorular ve yanıtlar üretilmeye çalışılacaktır. Bu anlayış bağlamında, ütopyacılığın izi edebiyat alanında sürülecek ve en azından bu düzeyde çeşitli sorular ve yeni yanıtların ortaya atılması denenecektir.

Foucault'nun heterotopyalar için ortaya attığı bir tezi, ütopyalar için de benimsemek, sanırım abartılı bir tutum olmayacaktır: Özel mülkiyetin ortaya çıkışından bugüne, 'dünyada hiçbir sınıflı toplum yoktur ki ütopya kurmamış ve en az bir ütopyayı işletmemiş olsun.'[44] Ayrıca tam burada yine Cioran'ı anabiliriz: "Bir ütopya doğurup kendini buna hasredemeyen bir toplum, köhneleşme ve yıkım tehdidiyle karşı karşıyadır adeta. Hiçbir şeyden büyülenmeyen bilgelik, *verili*, mevcut mutluluğu tavsiye eder; insan bunu reddeder ve bir tek bu reddediş bile onu tarihsel bir hayvana, yani hayal edilmiş mutluluk meraklısına çevirir. 'Yakında her şeyin sonu gelecek; ve yeni bir gökyüzü ve yeni bir yeryüzü olacak' diye okuruz Kıyamet'te. Gökyüzünü kaldırın, sadece "yeni yeryüzünü" muhafaza edin; ütopik sistemlerin sırrına ve formülüne sahip olursunuz."[45]

Türkiye de bunun dışında değildir. Dolayısıyla, bir kez daha, Türkiye'de ütopyanın olmadığı savının abartılı toptancılığı ortaya çıkar. Yirmi yıllık (bu tezin ele aldığı dönem itibariyle yirmi yıllık bir tarihten söz ediyorum.) sosyalist hareketin bir bütün olarak varlığı bizatihi bir ütopya kuruculuğu çabası da sayılabilir. Niteliği ve niceliğine ilişkin ne söylersek söyleyelim, bu hareketin arkasında yatan güdünün temel ütopik bir güdü olduğunu yadsıyamayız. Şimdiki zamandan ve bu zamanın vaad ettiklerinden ötürü huzursuz ve kaygılı,

[44] M. Foucault, (1988) "Öteki Mekanlara Dair", Çev. D. Boysan, **Defter,** No 4, Nisan-Mayıs 1988

bu zamanı yadsımak isteyen ve bu yadsımayı iki temel istemde bayraklaştıran bir güdü: Eşitlik ve özgürlük! Bu istemler, dünyanın hemen her yerinde olduğu gibi, sosyalist hareket bünyesinde adeta motor görevi üstlenmiş ve yer yer kendini cisimleştirme fırsatı da bulmuştur. 12 Eylül askeri darbesiyle kesintiye uğrayan ve başkanlığını yapan, Fikri Sönmez'in cezaevinde ölüme gönderildiği Fatsa yerel yönetim deneyimi, nihayetinde verili sistem içinde bir ütopya kurma deneyiminden başka nedir ki?[46] Fakat bu ve benzeri deneyimlerin geride -askeri darbe açıklayıcı nedenlerden biri olsa da- pek fazla iz bırakmamış olması, hala bir sır gibi durmaktadır ve bunun, Türkiye halkının belleksizliğiyle de bir ilişkisi olmamak gerekir. Genel olarak, ütopya çerçevesiyle sınırlı kalarak, elbette ütopyaların doğuş ve işleyiş koşullarından yola çıkılarak kimi yanıtlar üretilebilir.

Kuşkusuz, ilk yanıt ütopyaların üretildikleri tarihsel koşullarla ilişkili olacaktır. Bu da genellikle, ütopyaların bir sıçrama ya da bir kesinti, kopma döneminin ardından gelen ve içinde bulunulan dönem çok istikrarsız olsa bile, istikrar vaad eden, geleceğe dönük umutların diri ve henüz genç olduğu bir aşamanın ürünü olduğu ve ancak böyle bir sürece bağlı olarak iz bırakabileceği biçiminde bir yanıt olacaktır. Çünkü ütopyada temsil edilen **mutlak zamana sıçrayış sessizlik ister, gürültü değil**. Türkiye'nin -en azından bu tezin ele alacağı süre içinde-[47] böyle bir dönem yaşamadığı da açıktır. Bu yanıt genel çerçevesiyle doğru olmakla birlikte yetersizdir. Doğrudur, çünkü en azından tarihsel olarak kanıtlanabilir. Ütopyalar tarihsel olarak bir kırılma ve sıçrama döneminin ardından gelen bir yerleşme döneminde karşımıza çıkıyorlarsa da bu aynı zamanda, bu dönüm noktasına olan bir tepkiyi, bir olumsuzlamayı, bir hayal kırıklığını da içermektedir.[48] Türkiye'nin 1938 sonrası, böylesi ciddi bir

---

[45] Emil M. Cioran, (1999), s. 82

[46] O. Müftüoğlu,(Der.),(1989), **Türkiye Gerçeği (1960'lardan 1980'e)**, İstanbul: Patika Yayınları

[47] Kurtuluş Savaşı'nın hemen arkasından gelen ve bütün iplerin tartışmasız bir kesinlikte M. Kemal ve ekibinin elinde olduğu dönem, böylesi "sessiz" bir dönem sayılmaya elverişlidir. Bundandır ki Türkiye'nin ilk ütopik ürünleri sayabileceğimiz *Ankara* ve *Serbest İnsanlar Ülkesi'nde* bu dönemde yazılmışlardır.

[48] Burada yine Y. Küçük' ü anabiliriz. Her ne kadar çok genel geçer bir ifade gibi görünüyorsa da şöyle der Y. Küçük: " Hayal kırıklığı büyük hülya sahiplerinin yazgılarından biridir." Bkz. Y. Küçük, (1992), içinde "Elveda Ertuğrul" s. 191. Gerçekten de ütopik bir tepki anlamında hayal kırıklığı, Türkiye sosyalist hareketinde kendini çok fazla göstermemiştir. 12 Eylül darbesinin arkasından yaşanan "duygu" adeta "hak ettik" duygusudur. Herkes bir biçimde darbe olacağını bilmekte, beklemektedir ve nihayet olmuştur. Sanki, beklenen darbe olmasa, bir hayal kırıklığı yaşanacaktır. Asıl hayal kırıklığı, bu darbenin 1971 muhtırası gibi olmadığı anlaşılınca, dolayısıyla benzer bir

hayal kırıklığını doğuracak, ciddi bir dönüşüm geçirmediğini kolaylıkla söyleyebiliriz.[49] Bu ancak, 1960 ve 1980 darbeleriyle doğacaktır. Hayal kırıklığının şiddeti, aynı zamanda geride kalacak izin şiddetini ya da belirginliğini de içerir gibidir. Sürekli bir akıştan ve peş peşe gelen dalgalardan ve sürekli bir karşılıklı mücadele halinden söz ediliyorsa, ütopik deneyimlerin geride pek fazla bir iz bırakmasını beklemek, kısmen haksızlık olabilecektir.

İkinci bir yanıt doğrudan ütopyaların kavramına içkin özelliklerinden kaynaklandırılabilir. Burada temel soru şudur: Ütopyalar nasıl işler ve ütopyalar, hangi tarihsel koşullarda özel olarak yoğun bir işlerlik kazanır? Sorunun ikinci boyutuna yukarıda değinmiş sayılabiliriz. Ancak bu yeterli değildir. Ütopyalar, gerçek mekanların, üzerinde uzlaşılmış olan normallik sınırlarına hapsolduğu, dolayısıyla stabilize olduğu yerde yoğun olarak işler; yani düş kırıklığının normalleştiği yerde. Bu mekansal stabilizasyon gerçekleşmemiş, son derece kaygan bir zemin varsa, ütopya işleyebileceği zemini bulamayacaktır. Bu açıdan belirsizlik, istikrarsızlık, gelecekten duyulan korku ve kaygı, umutsuzluk ve karamsarlığın **baskın** olarak işlediği yerde ütopya işleyemez. Hele hele faşist ya da faşizan uygulamaların, bu uygulamaların doğası gereği, toplumun en küçük birimine dek yayıldığı ve sindirilmeye çalışıldığı koşullarda ütopya işleyemeyecek, işlemek ve yeniden filiz vermek bir yana, kendi tarihini "anımsamakta da" zorluk çekecektir. Ama faşist uygulama ya da saldırılara karşı çıkan odaklar ve belirli bir denge durumu söz konusu ise çeşitli ütopik uygulama ve tutumlarla, doğrudan günlük hayatın içinde karşılaşabiliriz. Örneğin Çorum olayları sırasında yoğun bir işlerlik kazanan direniş komiteleri deneyimi gibi. Böylesi bir durum yoksa, ütopyacı tutum ve yazının yerine, ütopyanın komşu alanları, örneğin fantastik ya da bilimkurgusal yazın filizlenebilecektir. Ütopyanın en temelde bir gelecek ve umut felsefesine gereksinimi vardır. Yani tam da 1980 darbesi ve ardından gelen yönetimlerin boğmaya ve geriye yöneltmeye çalıştığı bir şeye. Yalçın Küçük'ün savunduğu gibi belirleyici olan akıl değildir. Akıl gerekli ama yetersiz şartlardan yalnızca biridir.

Sonuç olarak, ütopyanın işleyebilmesi için: a) Tarihsel bir sıçrama ya da dönüşüm anının geçerliliğine ve bu anın arkasından gelen "sessizliğe", (Bu

---

biçimde savuşturulamayacağı, hatta daha da güçlenerek savuşturulamayacağı anlaşılınca yaşanmaya başlanacaktır.

[49] 1950'den itibaren, çok partili yaşam deneyiminin beraberinde böyle bir hayal kırıklığı getirdiği de elbette söylenebilir.

geçerliliğin reel tarihsel sürece, nesnel koşullara karşılık gelmesi şart değildir. Böyle bir geçerlilik üstünde, gerçek dışı olsa bile, zımni bir kabulün olması yeterlidir) b)Reel bir dönüşüm anı varsa, bu dönüşüm anının ardından gelen toplumsal uygulamalara karşı duyulan tepkinin varlığına, c) Bu tepkinin eleştirel üretime izin verecek ölçüde olmasına; yani tepkinin bir karamsarlık ideolojisi yada gelecekten umudu kesmek gibi, nihilizm gibi, ezici bir uygulamanın ya da baskın bir düşünüş biçiminin altında kalmamasına ve uygulamanın olumsuzluğunun eleştirel tepkiyi boğacak nitelikte olmamasına gerek vardır.

Ütopya üretimiyle ilgili ikinci temel koşul, ütopik mekanın içine yerleşebileceği bir mekansal zeminin varlığıdır. Yani, eğer toplumsal mekanların tümü ya da çoğu ya da yaygın olarak var olanları bizatihi bir heterotopyaya[50] dönüşmüş ise, sonuç olarak yoğun bir heterotopik işleyiş söz

---

[50] Burada Foucault'da yer aldığı kadarıyla, heterotopyalara ilişkin küçük bir özeti sunmakta yarar görüyorum. Foucault heterotopyaları öncelikle ütopyalarla aynı kategoriye oturtur ve ardından, onlardan ayrılma noktalarını belirtir: "Tuhaf bir özelliği olan mahaller...tüm diğer mahallerle ilişki içerisinde, fakat onların işaret ettiği, ayna tuttuğu ya da yansıttığı ilişkiler setini şüphe altına sokan, izale eden veya tersyüz eden bir ilişki içerisinde olmalarıdır. Tüm diğer mekanlarla bağlantılı fakat hepsiyle zıtlaşan" mekanlardır bunlar. Bu mekanlardan ilki olarak ütopyayı sunar Foucault. İkincisi ise, heterotopyalardır.

Heterotopyalar ile ütopyalar arasındaki temel fark, ütopyaların her durumda gerçek dışı mekanlar olmasına karşın, heterotopyaların gerçek mekanlar olmasıdır. "(Ütopyanın dışında) muhtemelen her kültürde, her uygarlıkta gerçek yerler de vardır, ki bunlar gerçek mahallerin aynı anda temsil, tekzip ve altüst edildiği, *fiilen hayata geçirilmiş bir tür ütopya*, (vurgu bana ait) karşıt mahal gibi bir şeydir."Görüldüğü gibi, heterotopya, bir tür gerçekleşmiş ütopyadır.

Foucault, bu genel çerçevenin ardından, heterotopyaları ikiye ayırır. Kriz ve sapma heterotopyaları. Kriz heterotopyaları, "içinde yaşadıkları topluma ve beşeri çevreye nazaran kriz halinde bulunan fertlere-ergenlik çağındaki gençlere, adet gören kadınlara, gebelere, ihtiyarlara vb.-mahsus imtiyazlı, kutsal ya da yasak yerler"dir. Foucault'ya göre, artık bu heterotopyalar ortadan kalkıyor ve yerlerini sapma heterotopyalarına, yani " şart koşulan normlara ya da vasata göre davranışları sapma içinde olan fertlerin yerleştirildiği heterotopyalara" bırakıyorlar. Foucalt, birincilere örnek olarak balayı otellerini, ikincilere örnek olarak ise, dinlenme ve psikiyatri kliniklerini vermektedir. Foucault, heterotopolojiye ilişkin kimi ilkeler öne sürse de genel bir çereve sunmakla yetinmekte ama örneğin ütopyalar ile heterotopyaların karşılıklı işleyiş ilişkilerine hemen hiç değinmemektedir. Aynı şekilde bunların işleyiş yoğunluklarıyla tarihsel koşullar arasındaki ilişkiler de karanlıkta kaldığı gibi, daha ve en önemlisi, heterotopyaların gerçek mekanlar olarak Foucault'da yalnızca kriz ya da sapmaya özgülenmesidir. Eğer kriz ya da sapma, kriz ya da sapma olarak adlandırılamayacak bir düzeyde yaygınlık ve geçerlilik kazanmışsa yani bunlar normal ya da vasatın alanını kaplamışsa bu durum nasıl ele alınacaktır? Heterotopya olmaktan çıktıklarını söylemekle mi yetineceğiz? Ve böylesi bir durumda heterotopyaların normal yaygınlığına karşı ütopik bir tutum öne çıkarılabilir mi? Burada en önemli soru şu: Heterotopyalar yaygınlık kazanabilir mi? Yani, heterotopyalar sapma ya da kriz heterotopyaları olmak dışında gündelik yaşamımıza sızarak, bütün söylem/iktidar ağını aynı anda temsil ve tekzip eder yapılarını koruyabilirler mi? Bunun aynı zamanda heterotopyalara "örgütsel" bir işlev atfı olduğu açıktır. Eğer bu mümkünse, heterotopyaların

konusu ise, ütopyacı eğilimler barınacak yer bulamaz. Ütopya eninde sonunda düşsel, olmayan bir mekan olarak, gerçeklikle ters ya da düz bir ilişki kurar.[51] Ancak ister ters, ister düz bir ilişki kursun, referansı tarihsel gerçekliğin normallik içinde kabulüdür. Bu açıdan ütopya, geçerli normallik yerine başka bir normalleştirme iktidarıyla karşımıza çıkar. Ancak, eğer yaygın mekanlar ya da toplumsal-kamusal alanın tümü normallik içinde kabul edilemez olarak gözüküyorsa ya da geçerli olanı giderecek giderme heterotopyaları bütün alanı kapsayacak ölçüde yaygınlaşmışsa, ütopya rafa kalkar. Çünkü heterotopyalar da,[52] ütopyalar gibi, gerçek mekanla ters ya da düz ilişki kurarak yansıtan ama düşsel olmayan, gerçek mekanlardır. Bu açıdan, eğer heterotopyalar destabilizasyonun aşırı yoğunluğu nedeniyle tam kapasite çalışıyor ve toplumun neredeyse her bireyi için bir heterotopik mekan bulunuyorsa (sanal mekanlar dahil) ütopyaya gereksinim olmayacaktır. Nihayetinde, **ütopya reel tarihsel koşullar içinde giderilmesi olanaksız olan bir gereksinim ya da arzunun ürünüdür**. Bu arzuyu giderecek heterotopyaların yoğun işleyişi karşısında ütopya filizlenemez. Aksine, "normalleşen" heterotopyaya karşı bir tepki gelişmeye başlayacaktır. Ancak bu tepki ütopik bir tepki olmayacak, aksine kaybolan normalliğin özlemiyle dolu, tutucu, her türdan değişimi reddeden, eşitliğe ve özgürlüğe düşman bir tepki olabilecektir.

Ütopyaların işleyebilmesi için gerekli bir diğer koşulundan daha söz etmeliyiz: "Geçerli sistemin herhangi bir "öteki"sinin, sistemin ötesinde duran bir ütopik uzamın bariz yokluğunda, o günün daha ümitsiz teorisyenlerinden bazılarının sistemin ötekisini sistemin kendisinde bulması ihtimali yok değil. Başka bir anlatımla, bu teorisyenler ütopyayı fiilen elimizde olan şeye yükleyebilir, sözgelimi kapitalist düzenin hareketlilikleri ve ihlallerinde, pazarın hedonizmi ve çoğulluklarında, medya ve diskoda dolaşıma giren yeğinliklerde, aramızdaki daha sofu politik yaratıkların hala kasvetle sürekli uzaklaşan bir

---

yayılması altında kalan bir toplumda (ister tek bir heterotopyanın, isterse birden çok heterotopyanın yayılması söz konusu edilsin) ütopya gelişme zemini bulabilir mi?

[51] Burada ütopyanın gerçeklikle kurduğu ters ilişki, gerçekliğin yadsınarak aşılmasını; düz ilişki ise, aynı gerçekliğin kabulüyle mükemmeleştirilerek korunmasını içerir ki ilki devrimci ütopyalara, ikincisi muhafazakar ütopyalara yol açar.

[52] Heterotopya kavramına bu tez kapsamında, zorunlu olmadıkça girmeyeceğim. Bu konu gerek Türkiye'de, gerekse bildiğim kadarıyla yurt dışında yeterince üzerinde durulmuş ve işlenmiş bir konu değildir. Dolayısıyla,kendi başına geliştirilmeye muhtaç bir kavram üzerinden çözümlemeler yapmak ve çeşitli savlar ortaya atmak doğru görünmüyor. Kavram bu özelliği nedeniyle, bizatihi kendisi bir doktora tez konusu olabilecek nitelikte.

geleceğe erteledikleri bir özgürlük ve doyum bulabilirler."[53] Bunu da yine Eagleton'a uyup "yanlış ütopyacılık" olarak niteleyebiliriz.

Buraya kadar çizilen tabloya bakıldığında, bu tablonun ütopyacılığın olanaklılığı ya da olanaksızlığıyla birlikte, kimi küçük de olsa, ütopya denemelerinin bırakacağı izin ya da etkilerin de anlamlı olarak geleceğe aktarılıp aktarılmayacağını, ütopik izleklerin hangi koşullar altında kendilerini güçlü bir biçimde hissettireceklerinin koşullarını belirler gözükmektedir. Yaşanan her deneyimin arkasından gelen ve gerek deneyimin içinden gelen, gerekse ona karşı konumlanmış güçlerin, deneyimi yok saymaya ya da en küçük izini bile ortadan kaldırmaya çalışmaları, bu çabaların orta erimde gömülmesine neden olabilse de orta erimde gömülen bu çabaların, yazınsal formu ütopya olmasa da kendini, yazın içinde ifade etmediğini söyleyemeyiz. Hatta giderek ütopyanın komşu alanı, bilimkurgu edebiyatının yoğun bir ilgi görmeye başladığı ve hatta telif ürünlerin Türkiye'de bile, cılız da olsa yayınlanmaya başladığı bilinen bir gerçektir.

Ütopya ya da en azından klasik **staatsroman**[54] anlamıyla ütopya, kendini verili koşullar nedeniyle ortaya koyamasa da, yazınsal tepki olarak kendine farklı kanallar açmaya çalışmaktadır. Ancak bu kanallar elbette, staatsroman'ın alışılageldik formundan uzaktır. Önemli olan burada bu form değil, yazınsal bir tepkinin varlığıdır. Hatta bizden bir isim olarak bu tepkiyi, 1971 askeri darbesinin ardından yer yer Kafkaesk, yer yer grotesk bir tepki olması anlamında Çetin Altan'ın *Büyük Gözaltı*'sıyla[55] ya da *Bir Avuç Gökyüzü*'yle[56] örnekleyebiliriz. Ancak bu tablonun genel bir tablo olmaktan öte gidemediği de açıktır. Tablonun ayrıntılandırılması ve renklendirilmesi, bir çözümleme yapmak ve yeni sorularla yeni yanıtlar üretmek için zorunludur. Tabloya ana rengini verecek olan ise ütopyanın eleştirel, muhalif ya da devrimci kimliğini kazandıran yanı, yani şimdiki zamana bakış açısı ve kavrayış biçimi ile, ona almaşık olarak ortaya attığı tasarlama ve kurucu gücünün niteliği, daha genel olarak geçmişi ve geleceği kavrayış biçimidir. Bu ana rengi hazırlayan ve ona

---

[53] Terry Eagleton, (1996), **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 32

[54] En iyi siyasal toplum üzerine roman. Gelecek yazımından farklı olarak, fiktif karakterler aracılığıyla iyi bir devlet ya da siyasal toplum hangi özelliklere sahip olmalıdır sorusunu yanıtlamaya çalışan ütopya kuruculuğu. Bkz. E. Köker,"Klasik Ütopyalarda Kadınların Yaşayışlarının Biçimlendirilmesi ve Ütopyacı Gelenek" **AÜ-BYYO Yıllığı**, 1989-1990.

[55] Çetin Altan, (1996), **Büyük Gözaltı**, 7. Baskı, İstanbul: Afa Yayınları

[56] Çetin Altan, (1998), **Bir Avuç Gökyüzü**, 1. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: İnkılap ve Aka

son biçimini kazandıransa, bütün ütopyaların ve her türden ütopyacı tutumun leit motifi[57] olan eşitlik ve özgürlük idealleri ile bu idealleri temsil ve ifşa eden izlekler ve bu idealler arasındaki diyalektiktir. Dolayısıyla, ütopya bağlamı içinde anlamlı bir çözümleme yapabilmek için bu izlek ve idealleri temel olarak kabul etmek zorunluluktur. Bu tezde de temel kabul edilecektir. Ancak bu temel üzerinden hareket edildiğinde, en azından Türkiye'de bir ütopya yoksulluğu yaşanıyorsa bunun kendine özgü nedenleri ve sonuçları ortaya çıkarılabilir. Dolayısıyla, yapılması gereken çalışma, her ne kadar Türk romanıyla sınırlı bir çalışma da olsa, Türkiye'nin kendine özgü olabilecek ya da olmayabilecek ideolojik-kültürel iklimini anlamaya ve çözümlemeye yönelik bir çalışma olmak zorundadır. Çünkü gerek ütopyacı tutum ve gerekse ütopyacı yazın bu genel iklimin bir parçasıdır. Kendine özgü bir alanı ya da iklimi yoktur.

Sorulara bir soru daha katmak zorundayız: Ütopyanın biçimsel, kavramsal yapısı bir yana, ütopyanın aranacağı yer neresidir? Ütopya nerede işlemeye başlar? Eğer dünyada ütopya kurmamış ya da işletmemiş herhangi bir topluluk yoksa, o halde bütün toplumları yatay olarak kesen, ütopyanın işlediği alan neresidir? Ütopya yazınının son derece yeni olan tarihini bir yana bıraktığımızda- Platon örneğini dışta tutarak, her ne kadar T. More 1516'da "Ütopya"yı üreterek bu yazını başlattıysa da, çoğu şey gibi bu yazının asıl başlangıcını da 18. Yüzyılın başlarına götürebiliriz.- bu alanın toplumlarda sürekli geçerliliğini sürdüren bir ideal arayışı alanı olduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz: Eşitlik ve özgürlük ideali ve bunlarla ilişkili izleklerin yeşerdiği alan. Bu ideal ve izleklerin olduğu yerde, ütopyacı tutum ya da ürünler mutlaka karşımıza çıkacaktır. Buradaki eşitlik ve özgürlük ekseni, aynı zamanda, ütopyacı tutumun fantastik ya da düşsel tutumdan ayırdedilmesinde de önemli bir işlev üstlenir. Çünkü, bu idealler kavramı gereği toplumsaldır. Dolayısıyla, bireylerin dar anlamda yararcı hayalleri ya da tasarıları ütopyacı tutumun dışında kalır. Kuşkusuz, nihai olarak bu dar anlamda yararcı ideal ve tasarıların ya da hayallerin de toplumsal nitelikte olduğu su götürmez; bu kişiler ağaç kovuklarında yaşamıyorlarsa. Ancak söz konusu olan burada eşitlik ve özgürlük arayışının toplumsal bir arayış olduğunun bilinci ve bilince uygun olarak geliştirilen tutum ya da proje ve ürünlerdir.

[57] Burada özellikle yazınsal metinlerden söz ettiğim için kastedilen, yazınsal metnin ön planında görünmese de, metnin arka planında, alttan alta işleyen ve bütün metni örgütleyen ana temadır.

Bu tezin belki bir tek amacı olacaktır: 1971 Askeri darbesine *Büyük Gözaltı*'yla, (Ç. Altan) *Kırk yedililer*'le[58], *Yaralısın*'la[59] yanıt veren Türk romanının, 1980 askeri darbesine, her ne kadar argümanlarını bire bir paylaşmasam da, Yalçın Küçük'ün ifadesiyle[60] "Eylülist" ya da "Küfür Romanları"yla tepki gösterdiğini açıklığa kavuşturarak, eşitlik ve özgürlük istemi ve ilişkili diğer ütopik izlekler bağlamında ideolojik dönüşümün izlerini, belirli bir "yazınsal söylem" içinde kovalamak ve ütopyacı ya da ütopyacılığa karşı eğilimlerini ortaya çıkartıp sorgulamak. Öyle ki 1971 darbesine verilen yanıtlardan sayılabilecek bu romanları çok çeşitli açılardan ve düzeylerden, çok çeşitli zaaf ve sağlıksızlıklarla malul oldukları yolunda eleştirsek bile, bunların arkasında, bir leit motif olarak özgürlük istenci hiçbir zaman eksik olmaz. Belki daha da önemlisi, sınıfsal görünümü her ne olursa olsun, bu istencin toplumsal ve eleştirel bir biçimde dokunmasıdır. Ancak, aynı çabayı ve aynı istenci 1980 sonrası ürünlerde görmek zordur. Burada söz konusu olan bu ürünlerin toplumsal değil, bireysel olduğu gibi kaba bir ayrım değildir. Böyle bir ayrım, ancak iki ayrı söylemsel bağlama sahip ürünlerin varlığını kabaca imlemekten öteye gitmez. Elbette bu ürünler de en az diğerleri kadar toplumsaldır ama aradaki fark eleştirel tutumda ve ideolojik tavır alışta yatmaktadır. 12 Eylül öncesi edebiyat kullandığı malzemeyi dönüştürülebilir ve hatta dönüştürülmesi gereken bir malzeme olarak ele alırken, 1980 sonrası ürünler bu malzemeyi veri saymakla yetinmiş ve bu verili malzemenin üstüne kendini inşa etmeye girişmiştir.

Tezin yöneldiği amaç, işte bu temel paydayı özellikle edebiyat dünyasında ortaya çıkarma çabasıdır. İmgesel dünyanın nerede, nasıl bir kırılma yaşadığını ve nereden başlayarak, ütopyanın temel kabul ve izleklerinden kalkmakla birlikte, onun mantıksal uzantısını terk ettiğini ve akli kötümserliği, ideolojik kötümserliğe dönüştürerek, kendisinin yeniden üreterek pekiştirdiği, ideolojik kötümserliği aşmak için, bu kez nasıl yeni yollar aradığı ve bunu aşmışsa, nasıl aştığını ortaya çıkarmaktır. Fakat, bu geniş kapsamlı amaca, "bütün cephelerde" ulaşmak gibi bir hedef bu tezin önüne konulmamıştır. Ütopya bağlamıyla sınırlanıldığından ötürü, ele alınacak malzeme, eşitlik ve özgürlük ideallerine yaklaşım tarzlarının karşılaştırılması ve

---

[58] Füruzan, (1996), **Kırk yedi'liler**, 1. Baskı, (Bu yayınevinde)İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları

[59] Erdal Öz, (1987), **Yaralısın**, 12. Baskı, İstanbul: Can Yayınları

[60] Y. Küçük, (1986) **Küfür Romanları**, İstanbul: Tekin Yayınları

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

bu ideallerin arkasında yer alan ya da almayan umut felsefelerinin ya da kötümserlik ideolojilerinin anlaşılması, açıklanması ve sergilenmesi amacına dönük olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirme çalışmasının, en azından edebi düzeyde izleri bulunabilecek ya da topografik verileri edebi alandan ödünç alınmış, bir tür ideolojik haritalandırma olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Tezde ütopyacılığın sınama alanı olarak, geniş anlamda Türk edebiyatı, dar anlamda Türk romanı seçilmiştir. Kuşkusuz bunun en başta pratik bir nedeni var. O da, cılız da olsa, Türk ütopya "yazıcılığının" kapsam dışında kalmamasını sağlamaktır. Ama daha da önemlisi, görece de olsa, bu alanın siyasal ideolojilerin doğrudan ve çıplak baskı ve yönlendirmesi altında olmaması ve özellikle de yaşanan güncel siyasal deneyim ve uygulamaların, bir yandan görece dışında kalmayı başarırken, diğer yandan siyasal süreci, imgesel düzeyde kalıcılaştırmayı, yani bir tür bellek oluşturmayı başarmasıdır. Ayrıca edebiyat alanı, bir kavşak noktasında konumlanmıştır ve son derece önemli bir işlevi üstlenmiştir. Edebiyat, her ne kadar düz bir ayna olmasa da, kırık bir ayna olarak, nihayetinde akla gelebilecek her tür toplumsal, bireysel pratiğin kesiştiği, yansıtıldığı ve yeniden üretildiği bir uzam, bir yok-yer, adeta var oluşu gereği ütopik bir mekan oluşturmaktadır. Özellikle postmodern söylemlerin yaygınlığı içinde yaşadığımız bu dönemde metinlerin ütopik işlevi daha da belirgin hale gelmiştir. "Nitekim, metin kültü her türden ütopyanın müphem işlevini yerine getirmektedir: Aksi takdirde anımsayamayacağımız bir özgürlüğün cılız imgesini sağlamak, ama bunu yaparken de ütopyanın fiilen gerçekleştirilmesine sarf edebileceğimiz enerjilerin bir kısmına el koymak. Ve bu ifrata kaçan söylemin yalnız metnin içinde kalmayıp genelde konuşma alışkanlıklarını kapsayacak şekilde genişlediği tahayyül edilebilir. Politik arzularınızı eylem halinde gerçekleştirmek bundan böyle olanaklı değilse, bu arzularınızı göstergeye yöneltebilir, sözgelimi göstergenin politik pisliklerini temizleyebilir ve bundan böyle emperyalist bir savaşın sona erdirilmesine ya da Beyaz Saray'ın yerle bir edilmesine hayrı dokunamayacak tüm zaptedilmiş enerjileri dilsel bir kampanya yolunda seferber edebilirsiniz."[61]

Bu yanıyla da bir toplumun edebiyatı, bir yandan o toplumun belleğini oluştururken, öbür yandan o toplumun bizatihi imgesel uzamı olarak tasarlama gücü, potansiyeli, niteliği, niceliği gibi her tür sorunun yanıtını dolayımlanmış olarak bünyesinde taşımaktadır. Şimdiki, geçmiş ve gelecek zamana ilişkin

[61] Terry Eagleton, (1996), s. 31

kavrayış biçimlerinin -özellikle geleceğe ilişkin tutumun- imgesel dünya ile yakından ilişkili olduğu da göz önüne alınırsa, işlerlik alanı olarak edebiyat alanının seçilmesi daha açık hale gelecektir.

Burada edebiyat bir sınama alanı olarak seçilmişse de tezin ilk sınırlaması burada gerçekleştirilmektedir. Türk edebiyatının bütün dallarına girmek ve buradan bir sonuç çıkarmaya çalışmak, ne bu tezin kapsamı, ne de bu tezin süresi açısından anlamlı olmayacak bir çabadır. Dolayısıyla, çalışma bu kapsamda bir çalışma olmayacaktır. Daha baştan, Türk edebiyatının Türk şiiri alt dalı tez kapsamı dışında bırakılmıştır. Aynı şekilde, şiir dışında, referans olarak gösterilmedikleri ölçüde, deneme vb. düzyazısal türler de kapsam dışındadır. Tezin yöneleceği ana alan doğrudan Türk romanı alanıdır. Dolayısıyla, Türk öykücülüğünün çok çeşitli örnekleri ve özellikle öyküleriyle öne çıkmış yazarlar da bu tezin kapsamı dışındadır. Ancak, yer yer çeşitli öykülere atıfta bulunmak gerekebilecektir. Özellikle, örneğin Füruzan gibi, temel olarak öykücü kimliğiyle tanınmakla birlikte, *Kırk yedili'ler* gibi bir ürün ortaya koymuş yazarlar, mümkün olduğunca ve ilgisi ölçüsünde öyküleriyle birlikte değerlendirilecektir. Bunlara bir diğer örnek O. Atay olacaktır.

Yine tez konu başlığından anlaşılacağı gibi, ikinci sınırlama ele alınacak döneme ilişkindir. Bu süreç iki ayrı dönem olarak ele alınacaktır: 1971-1980 ve 1981-1990. Birinci dönem bir askeri darbeyle açılmış, bir başka askeri darbeyle kapanmıştır. İkinci dönem ise, birinciyi kapatan askeri darbeyle açılırken, yarattığı tahribat ve kendini kalıcılaştırmanın hukuksal ve sivil biçimlerini yarattığından ötürü, henüz kapanmamış ve gerçekte devam etmektedir. Ancak, birinci dönem on yıllık bir süre ile sınırlandığından, ikinci dönemin de bu süreyle sınırlanmasının yararlı olacağı düşünülmüştür. Belirttiğim gibi, bu sınırlama tümüyle kişisel tasarrufa bağlı olduğundan ötürü, gerek duyuldukça, bu sınırdan sonra ortaya çıkan ürünlere de değinilebilecektir; yeter ki 1980 sonrası ürünlerin bir devamı niteliğinde olduğu düşünülsün.

Üçüncü bir sınırlama alanı, özgürlük ve eşitlik ideallerine ilişkindir. Tez, Türk romanında, salt eşitlik ve özgürlük ideallerinin nasıl temsil ya da tekzip edildiğiyle ilgili değildir. Her ne kadar tez başlığında bu idealler öne çıkarılmışsa da, baştan beri belirttiğim üzere diğer izlekler de doğrudan tez kapsamı içindedir. Vurgunun özellikle bu idealler üstüne yapılması, bunların ütopyacı yazın ve tutumlar içinde merkezi rolüne dikkat çekmek içindir. Bu vurguyu güçlendirmek içinse, bu idealler ve izlekler bağlamında, belirli bir

zamansal kavrayışın ışığı ya da daha net ifadelerle, şimdiki ve geçmiş zamana ilişkin eleştirel bir çabanın ve geleceğe ilişkin olarak, bu ideal ve izlekler doğrultusunda tasarımsal, düşsel ya da kurucu nitelikte bir çabanın varlığının aranması öne çıkarılmıştır. Bu açıdan örneğin, bir yazarın herhangi bir roman tipine[62] genel geçer bağlamlı olarak **"söylettiği"**, -eğer bir tipe bir şeyin söyletilebileceğini, en azından şimdilik, kabul edebilirsek - eşitlik ve özgürlük içerikli söylevler, referans olarak işlevsel bulunmadığı ölçüde, bu tezin ilgi alanının dışında kalabilecektir. Görüldüğü gibi tez, romanlarda doğrudan ortaya atılan tez ya da nutuklarla ilgilenmemekte, ancak belirli bir bağlam, ütopya bağlamı içinde ve romanın bünyesine sinmiş olan bu iki idealle ve ütopik izleklerle ilgilenmektedir.

Tez kapsamı içinde, bir diğer önemli sınırlama yazar ve ürünlerin seçimiyle ilgilidir. Kuşkusuz, bu seçimde de alttan alta işleyen bir mekanizma vardır. Ancak, burada ayrıntılı ve yazınsal tartışmalara hiç girmeksizin, çok genel bir kabul seçim için kullanılacaktır. Bir yazarın seçilmesi için, ilgili dönem içinde ve ilgili bağlamda ürün vermesi ve verdiği ürünün Türk edebiyatının ortalama düzeyi içinde kendine bir yer edinmiş olması yeterli sayılacaktır. Eğer bu çok genel hattı kullanmazsak, "Türkiye'de roman var mı, yok mu; varsa kimler romancı, kimler değil?" gibi, gerçekte bu tezle uzak yakın bir ilgisi olmayan bir tartışmaya girmek gerekecektir ki bu anlamlı değildir ve daha çok doğrudan edebiyat insanlarını ilgilendiren bir çaba olacaktır. Kaldı ki böyle bir çabanın içinden anlamlı bir sonuç çıkarılması da beklenemez. Çünkü bu çaba, edebiyata en azından kendine özgü bir alan ayrılmasını şart koşacaktır ki edebiyatın böyle bir alanının olup olmadığı da son derece tartışmalıdır.

Bir sınır çizgisi de doğrudan yazarlarla, seçilen yazarlarla ilgili olarak çekilmeye çalışılacaktır. Burada da, her ne kadar çok karmaşık ve çok zenginleştirici boyutları olsa da, yazar-ürün ilişkisine değin tartışmalara mümkün olduğunca girilmeyecek, hele hele daha pejoratif anlamda, yazarların kişilikleri, kişisel özellikleri, özel yaşamlarıyla ürünleri arasındaki bağlantılara, olsa bile, girilmeyecektir. Ancak, hiç kuşkusuz, yazarların savundukları ve

---

[62] Şimdilik burada herhangi bir tartışmaya girmeksizin, "tip" kavramını genel geçer ve bilindiği anlamıyla kullanıyorum. Yani romanda karşımıza çıkan ve belirli bir özelliği baskın olan bir kahraman. Dolayısıyla, diğer tüm özelliklerinin örgütleyici motif olarak onunla bağlantılı olduğu roman kahramanı. Yani, "bir özelliği bütün öbür yönlerini örtecek kadar keskin olan kahraman." Bkz. L. Sami Akalın, (1984), **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, 6. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 284. Tanımı gereği, tipin diğer bütün özellikleri bir

üzerinde durdukları ideolojik-siyasal hat, özellikle ürünlerine yansıyacağı kabulü altında, kapsam dışında değildir. Zaten kavramsal olarak böyle bir ayrım yapmanın fazlaca anlamlı olduğu, belirli bir hat üzerinde durulmaksızın savunulamaz. Savunulacak hat ise kuşkusuz muhafazakar bir hat olacaktır. Kişilerin, burada yazarların kadın ya da erkek olsun, kendi kişiliklerini bir yana bırakarak, bırakması gerektiğini savunarak ya da bıraktığını iddia ederek varacağımız yer, olsa olsa, insandan bağımsız bir edebiyat tanrısına tapınma olacaktır. Kendinizi unutun, edebiyat geleneğine hizmet edin!. Ancak bu hattın göz ardı ettiği şey, bizzat savunduğunu iddia ettiği geleneğin tarihsel, oluşturulmuş ve oluşturulan bir şey olduğudur. Ancak burada yine de mümkün olduğunca, üründen yazara gidilecek, yazardan ürüne yönelme yolu seçilmeyecektir.

Bir diğer sınırlama ise, yukarıda dipnotta da belirttiğim gibi,[63] bu çalışmanın odağı genel olarak sol, özel olarak sosyalist harekete yöneltilmiştir. Bu nedenle de, bu genel ve özel sınırlar içinde kalan yazar ve ürünlerin seçimi yoluna gidilecektir.

Kuşkusuz, bu sınırlar içinde ilerlerken, bu ürünlerin toplumsal koşullarla karşılıklı bağlantıları ihmal edilemeyecek bir önem taşımaktadır. Bu koşullara değinilmekle birlikte, temel amaç bu koşulları çözümlemek olmadığından ağırlık merkezi bu tip bir çözümlemeye kaydırılmayacaktır.

Bu tezin öngördüğü çalışmanın en karmaşık ve çok boyutlu olan yanı, belki de yönteme ilişkin boyutu olacaktır. "Ne"yi, "Niçin" araştıracağımızı belirledikten sonra, ne yazık ki "Nasıl" araştıracağımız sorusunun yanıtı kendiliğinden belirmiyor. En azından, bu konu böyle bir konu olmaktan uzak. "Nasıl" sorusunu yanıtlayabilmek için, baştan belli kabul ve varsayımlar yaparak, belirli bir sınır içinde hareket etmek gerekiyor. "Nasıl" sorusunu bu denli güçleştiren şey, ele alınan malzemenin, yani edebiyatın bizatihi kendisinin sorunlu bir kavram olarak karşımıza çıkması ve çok çeşitli yanıtlar üretilmesi. Ancak buna ilişkin bir kabulden yola çıkılarak, edebi metnin ya da ürünün (öyle ki "metin" ya da "ürün" terimlerini seçmek bile, belirli bir edebiyat kavrayışına denk düşüyor) nasıl ele alınacağı aydınlatılabilir.

Edebiyatın ne olduğuna ilişkin yanıtların çokluğu, hem nesnesine, hem yöntemine ilişkin çok çeşitli soru işaretlerinin varlığından kaynaklanıyor.

---

motif tarafından düzenlenmiş ya da onun gölgesinde kalmış olduğu için, yazar istese de, diyelim kıskanç bir tipe hoşgörü, geniş yüreklilik üstüne bir tiradı söyletemez!

Edebiyat nedir dediğimizde, kendine özgü bir nesne tanımlaması yapamıyoruz. İçeriğinden yola çıktığımızda, örneğin edebiyatı yapısalcı bir bakış açısıyla irdelediğimizde, pekala da biri edebi, diğeri edebi olmayan iki ayrı ürünün de aynı yapıları bünyesinde taşıdığını görebiliyoruz. İçeriğini bir yana bırakıp, biçimine ya da daha özel bir ifadeyle dili kullanma biçimine eğildiğimizde de edebiyatın nerede başlayıp nerede bittiğini çizmek önemli bir sorun oluşturuyor. Örneğin, hiç de bir edebiyat yapıtı sayılamayacak ama dili çok iyi kullanan herhangi bir reklam metniyle, bir edebiyat başyapıtı arasında dili kullanma bakımından bir fark bulunamayabilir. Bir reklam filminde de dili kullanma biçimi yetkin bir edebi dilsel kullanım olarak karşımıza çıkabilir ve gerçekte, reklam bütün gücünü de buradan alıyor olabilir. Dolayısıyla, edebiyat alanını tanımlamanın zorluğu ortada. Geriye kalan olasılık ise, tümden tehlikeli bir olasılık: İnsanların edebiyat dediği şey edebiyattır. Ya da insanların roman dediği şey, romandır demek gerekiyor. Ama bu olası yanıt tehlikeli. Tehlikeli çünkü hem gerçekte soruyu yanıtlamıyor, savuşturuyor; yanıt içinse sınırsız öznelciliğin kapılarını sonuna dek açıyor. Örneğin, Yaşar Kemal büyük ve değerli bir romancıdır dediğimizde, bu olası yanıt karşısında Yaşar Kemal değersizleşiyor. Aslında onu değerli yapan bunu söyleyen kişi oluveriyor. Fakat daha da ilginci, o kişinin tarihsel-toplumsal belirlenimi değil de, canı öyle istediği için, keyfi olarak, her şeyden bağımsız olarak Y. Kemal'i tercih ettiği için, Y. Kemal büyükmüş gibi konuluveriyor. Burada tehlikeli yan, keyfiliğin bağıtsızlık ve gerçekten keyfilik olarak algılanmaya açık olması ve gerçekte her türden keyfiliğin altında toplumsal bir belirlenimin olduğunun göz ardı edilmesi! Bu tehlikeyi savuşturmak için tutulabilecek yol da onun kadar riskli. Çubuğu tersine büktüğümüzde de, yani Y. Kemal'i bir yandan büyük bir romancı olarak ortaya koymak ama öte yandan okurun ya da eleştirmenin sultasından kurtarmak için, kerameti kendinden menkul bir kendilik olarak kabul etmek zorunda kalıyoruz. Yani o bizatihi kendiliği gereği büyük bir romancıdır ve zamanı gelince biz onu orda, o büyük haliyle bulmuşuzdur!

Sorunun çözümü, en başta edebiyatı bir kendilik olarak kavramamaktan geçiyor. Edebiyat, kurulan, oluşturulan, toplumsal ve tarihsel koşul ve süreçler içinde anlamlıdır. Böyle bakıldığında, Y. Kemal büyük bir romancıdır ama bunun anlamı, ne biz onu keyfi olarak büyük ilan ettiğimiz için büyük olmasıdır, ne de kendinde bir büyüklüğünün olmasıdır. Büyüktür, çünkü böyle

[63] Bkz. s.16, 37. no'lu dipnot.

kurulmuş ve kurulmaya devam etmektedir. Onu büyük yapanın edebiyat dünyası olduğu açıktır: Okurlarıyla, eleştirmenleriyle. Ancak okur ya da eleştirmenin koşulsuz keyfi gereği değil, belirli bir ideolojik çerçeve içinde, ancak bu koşul altında büyüktür. Bu ideolojik çerçeve ise, elbette tarihsel ve toplumsal bir çerçevedir ve bugün Şemsettin Sami'nin Türk okuruna ifade ettiği anlam neyse, yüz yıl sonra Y. Kemal'in de aynı anlamı taşımayacağını kimse garanti edemez.

Nihai olarak, edebilik bir değer sorunu olarak kavranırsa -başka kavrama biçimlerini saymaya gerek yok; örneğin işlevsellik olarak da kavranabilir- bu değerin anlamlandırılacağı, edebiyata özgü bir alanın olmayacağı da kendiliğinden anlaşılır. Çünkü, tek başına mutlak bir veri olarak edebi değerden, her şeyden soyutlanmış, saf, çıplak edebi değerden söz edilemez. Söz ediliyorsa, bunun anlamı gerçekte ideolojik bir değerlendirmenin örtülmesinden, gizlenme çabasından başka bir şey değildir. Öyleyse tam burada bir ön kabul de bulunulabilir: Edebiyat, kendine özgü bir alanda değil, ideolojik bir alanda işler ve onun bir parçasıdır. Burada şimdilik, Eagleton'un kısacık ideoloji tanımıyla yetinebiliriz: Söylediğimiz ve inandığımız şeylerin, yaşadığımız toplumun iktidar yapısı ve güç ilişkileriyle bağlantılarının oluştuğu bir settir ideoloji.[64] Burada elbette şu noktanın altı çizilmeli. Her ne kadar, edebiyatın kendine özgülüğüne ilişkin iddialarını reddetmek için, ön kabul gereği edebiyat ve ideoloji ayrımı yapılıyorsa da, gerçekte bu ayrım fazla anlamlı değildir. Çünkü, nihai olarak ideoloji bize "Ben ideolojiyim" diye gelmez. Bize geliş biçimlerinin en başında edebiyat gelir. Ninnilerimizin ve ardından halk türkülerinin Türk halk edebiyatının bir parçası olduğunu yadsıyamıyorsak, aynı şekilde bunların bize belirli bir ideoloji kazandırdığını ya da bizi belirli bir ideolojinin içinde biçimlendirdiğini de yadsıyamayız.

Edebiyatı bize gelen haliyle ideoloji olarak kabul ettiğimizde, kısmen bazı sorular yanıtlanabilir hale gelir. En önemlisi, edebiyat metni ya da ürünü bağımsız bir kendilik olarak görülemeyecektir artık. İster söz konusu ürünün bizatihi varlığı, isterse o ürünün bize aktardığı yaşantı dilimi bir özgünlük olmaktan çıkacak, yaşanılanın tarihselliği içinde anlamlandırılmak zorunda kalınacaktır. Böylece ikinci bir adım daha atılabilir hale gelir. Ürün ya da edebiyatta yaşantılanan tarihsel bir şey ise, onlarda tarih üstü bir öz aranamaz

[64] T.Eagleton, (1990) **Edebiyat Kuramı**, Çev. E. Tarım, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

demektir. Ayrıca, daha da önemlisi, metodolojik olarak, tarihsel koşullar açısından farklı dönemlerin ürünleri karşı karşıya getirilerek, **sabit özler üzerinden** bir çalışma yapılamaz. Böylece örneğin, aydın tipleri ya da anlayışları bağlamında Oğuz Atay'la Yakup Kadri'yi karşılaştırma "felaketinden" uzak durmayı başarabiliriz. Aksi durumda elma ile armudu karşılaştırmak zorunda kalırız. Dolayısıyla, her ne kadar tezin başlığında "karşılaştırma" sözü yer alıyorsa da, belirli bir öz üzerinden karşılaştırma yoluna gidilmeyecek; daha çok, her tarihsel dönem kendi içinde ve koşullarıyla anlamlandırılarak çözümlenecek ve iki dönem arasında meydana gelen kırılma ve değişimlerin kendilerine özgü toplumsal-tarihsel koşulları bağlamında, söylemsel izleri kovalanacaktır.

Bu yaklaşım aynı zamanda edebiyat alanında bir süreklilik, bir gelenek, en azından kendinden menkul bir gelenek olmadığı imasını da içinde taşır. Aksine, bir gelenek ya da süreklilikten söz edilebiliyorsa, bu ancak kurulan, oluşturulan bir şeydir ve gerçek bir yere oturmayabilir. Aksine, -şimdi, burada bir ön kabul de daha bulunabilirim- edebiyat dünyası bir kesintililikler, süreksizlikler dünyasıdır. Dolayısıyla, bu proje kapsamında, sürekliliğe dayalı bir perspektif kullanılmayacak, aksine kırılmalar, kesintiler, kopmalar ve boşluklar ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Buradan bir adım daha ileri gittiğimizde, yöntem açısından son derece önemli bir noktaya daha ulaşmış olunur: Edebiyat, asli olarak tarihsel bir şeyse, içinde her tür yoruma elverişli malzemenin bulunduğu bir Pandora kutusu olamaz. Aksine, dili kullandığına göre, okur ile yazarın dili kendilerine özgü, ayrı ayrı biçimlenmediğine, aksine dil her ikisi için de toplumsal olduğuna göre, edebiyatı gizemli bir şeymiş gibi kavramak anlamsızdır. Aksine, edebiyatın bir sırrı varsa eğer, ancak üstünü örten gizem perdesi yırtılarak bu sır ortaya çıkarılabilir. Üçüncü bir yöntemsel ön kabulün yeri burasıdır: Edebiyat bir üretimdir ve tüketilir!

Buraya kadar izlenen yol, belirli bir anlayışı dile getirse de, asıl sorun hala ortadadır: Bu çalışma, nesnesine -ki edebiyat yapıtlarının başta geldiği açıktır- nasıl yaklaşacaktır? Edebiyata ilişkin perspektif yolun yarısıdır. Yolun diğer yarısında üç aktörle karşılaşılır: Yazar, okur ve ürün. Bu çalışma dikkatini bunlardan herhangi birine vererek yapılabilir ama aynı ölçüde de eksik ve sağlıksız olacağı da açıktır. Çünkü bu üç aktörü birbirinden koparark incelemek demek, daha baştan, buraya kadar izlenen yolu inkar etmek demek

olacaktır. Çünkü örneğin, bize gelen haliyle edebiyat olan ideolojiyi, yazarı başat konuma geçirip incelersek, yazarı etkin bir ideoloji üreticisi, ya da an iyisinden bir ideoloji pompalayıcısı, enjektörü olarak kabul ederken, okuru da enjektörün girdiği savunmasız damar durumuna indirmiş oluruz ki damar bile bunu reddetmeye yeter kanıttır. Damar, her zerk edileni kabul etmeyecek, mutlaka bir tepki üretecektir. Ancak belirli bir denetleme, izleme, sınama, tanıma ve anlama aşamasından sonra ilacın bünyeye kabulü gerçekleşecektir. Kaldı ki ideoloji belirli bir merkezden üretilip, oradan da yukarıdan aşağıya dalga dalga zerk edilen bir şey olmayıp, diyalojik bir uzamda karşımıza çıkan bir şeydir. Aksi takdirde sağıra türkü dinletir, dilsize slogan attırırız! Benzer gerekçeler diğer aktörler için de ileri sürülebilir. En kabasından, ürünü başat yere oturtup, bir kendilik olarak incelemeye başlarsak ki bunun adı inceleme olmayacak- en azından belirli bir perspektiften inceleme olmayacak- bir tür tefsir olacak ve bu da edebiyatı din konumuna yükseltmek anlamına gelecektir.

Yolun ikinci yarısında karşılaşılan bu üç aktör arasında ayrım yapılamayacağı gibi, bu üç aktörün üçüne de vurgu yapan, üçünü de önemseyen bir yöntem izlense de sorun çözülmüş olmayacaktır. Aksine, yeniden başa dönmek zorunda kalınacaktır; edebiyatın ne olduğuna ilişkin soru yeniden ortaya çıkacaktır. Burada yeni bir yanıt üretmek ve öyle ilerlemek zorunlu hale gelir.

Bütün farklı savlar ve tartışmalar, atfedilen değerler, işlevler ve anlamlar bir yana, sanıyorum edebiyatın "ne"liğine ilişkin ortak bir terimde buluşulabilir. Zaten ayrışmalar bu terimin kabulüyle ortadan kalkmamaktadır; aksine bunun üstüne yeniden inşa edilebilir; yeter ki ısrarcı olunsun. Edebiyat bir yanılsamadır. Yanılsama terimi burada herhangi bir değer ya da işlev yükümlü olarak kullanılmamaktadır. Ama belli bir önkabulden hareket edildiği de açıktır: Edebiyat disiplinlerarası bir özellik gösterir. Eagleton'un söyleyişi tercih edilirse bir yandan kendini dilbilim, psikoloji, sosyoloji, felsefe gibi alanlardan ayıramaz; öte yandan, ayırma umuduna tutunur.[65] Öyleyse, edebiyatın üç önemli aktörüne de belirli bir ağırlık tanıyan ama disiplinlerarası bir yol tutturmak zorunludur. Edebiyatı içeren ama ondan geniş bir çerçeve çizmek ve ele alınan malzemeyi bu çerçeve içinde anlamlandırmak. Dolayısıyla tez içinde, edebi metinler değerlendirilirken, metnin yalnızca kendi sınırları ya da edebiyat

[65] T. Eagleton, (1990)

dünyasının sınırlarıyla ilgili referansları değil, bu sınırların dışındaki referansları da gözetilecektir.

Çalışmanın temel olarak izleyeceği yöntem, bu bağlamda edebi metinlerin söylemini yeniden anlamlandırmaya ve çözümlemeye dönük olacaktır.

Dili, tek başına öznesiz bir simgesel sistem olarak kabul edersek, söylemi özneleri gerektiren, yani konuşan, yazan, çizen, okuyan, dinleyen özneleri gerektiren, diyalojik bir uzamdaki ilişkisellikte kendini somutlaştıran bir olgu olarak kabul etmeliyiz. Buradan yola çıktığımızda, söylemin diyalektik bir çatışma ortamı anlamına geleceği de açıktır. Bu yaklaşımın Bakhtin'in dilin ideolojik bir çatışma alanı olduğuna dair savıyla koşutluğu da ortadadır.[66]

Disiplinlerarası bir çalışmada, üstelik söylemin yeniden, kendi çerçevesinin dışındaki referanslarıyla anlamlandırılarak çözümlenmesi yolu izlenecekse, "karşılaştırma" yapmanın ya da aynı zamanda "karşılaştırmaya" dayalı bir yol izlemenin yanlışlığı ileri sürülebilirse de, buna karşın bu çalışmada bir "karşılaştırma" yapmayı deneyeceğim. Çünkü karşılaştırma yaparken, belirli ölçülerde tarihten ve toplumsallıktan kaçırılmış verili, sabit özler üstünden bir karşılaştırma yapmak peşinde değilim. Sorun "karşılaştırma" teriminden kaynaklanmaktadır. Burada karşılaştırmalı olarak iki ayrı dönem ele alınırken, güttüğüm amaç bir kıyaslama yapmak değil. Daha çok, toplumsal-tarihsel farklılıkları ölçüsünde, iki ayrı söylemsel öbeği, öncelikle kendi içinde çözümlemeye ve anlamaya çalışırken; öbür yandan herhangi bir süreklilik peşinde koşmaksızın, bu farklı söylemlerin birbirinden nasıl, nerede ve niçin farklılaştığını ve bu farklılaşmanın nedenleri ve etkilerini çözümlemeyi deneyeceğim.

Söylem bağlamında bir çalışma yapmanın anlamı, aynı zamanda "söylenmeyenin" de deşifre edilmesini ve bunun nedenlerinin belirli ölçülerde ortaya çıkarılmasını ve bu "suskunluğun" anlamını kovalamayı da gerektirir. Suskunluğu deşifre etmek ise, araştırıcının kendi "keyfi" yorumlarını ele aldığı malzemeye yüklemesi demek olmayıp, ele alınan söylemin neleri dışta bırakarak kendini kurduğunu anlama çabası olarak ele alınmalıdır. Tez çalışması boyunca, mümkün olabildiğince bu yola başvurmayı da deneyeceğim.

Son olarak, bir noktanın altını çizmek istiyorum. Bu çalışma ele alacağı malzemeyi belirli bir siyasal inanç doğrultusunda yorumlayan bir çalışma

[66] Tahsin Yücel, (1991), **Eleştirinin ABC'si**, İstanbul: Simavi Yayınları, s. 43-46

olmayacaksa da, ele aldığı konu gereği belirli bir siyasal tavra denk düşebilecektir. Çünkü, Türkiye gibi ülkelerde edebiyat dünyası ile siyaset arasındaki ilişkiler doğal olarak son derece yoğundur. Gerek, geçmişinde anti-emperyalist söylemi başat olan bir sosyalist hareketin varlığı ve bunun bugüne etkileri ve özellikle 1980 sonrası feminist hareket gibi farklı hareketlerin canlanmaya başlaması ve bunun sonuçları ve gerekse, Türkiye'de artık yavaş yavaş bir kültür endüstrisinin ortaya çıkmış olması, edebiyat dünyasını, kendisi ne kadar bunun aksini savunursa savunsun, ister istemez siyasal mücadeleye yaklaştırmakta ve giderek şu ya da bu yönde, niteliği ve anlamı ne olursa olsun, bir siyasal edebiyat ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, siyasal mücadeleler, ideolojiler alanı ile edebiyat alanı birbirinden saflaştırılamaz. Bu saflaştırılamama ölçüsünde, benim burada aksini yapabileceğimi savunmam, yersiz ve anlamsız bir göz boyamadan öteye gitmeyeceği gibi, kendi içinde yoğrulduğum dili ve ideolojiyi aşabileceğim gibi, abartılı ve insan üstü bir savı üstlenmem demek olacaktır ki bunun yerinin de bu çalışma olmadığı açıktır.

Sonuç olarak, bu tez aşağıda yer alan varsayım ve ön kabuller doğrultusunda ilerleyecektir:

a) 1970-1980 dönemi Türkiye'de geleceğe dönük umutların ve şimdiki zamanı değiştirme çabasının, en yoğun olarak gözlendiği dönemdir. Bu dönemin ruhunu kazandıran şey ise, ütopyacı tutumun temel motifi olan özgürlük ve eşitlik isteminin yoğunluğudur. Dolayısıyla bu dönem, Türkiye tarihinin en ütopyacı dönemlerinden biri olarak sayılmayı ve incelenmeyi hak eder.

b) 1980-1990 dönemi ise, kendinden önceki bütün beklentilerin bastırılmaya ve mümkün olduğunca yok edilmeye çalışıldığı, bütün değerleriyle insan öğesinin ve katılımcılığının yok sayıldığı, salt araçsal ve yararcı bir akla göre davranış ve eyleyişin meşrulaştırıldığı, siyasal anlamda her tür öncü düşüncenin ve eylemliliğin yok edilmesine dayalı faşist uygulamaların meşrulaştırılarak yaygınlaştırıldığı bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda her tür ütopyacı izleğin unutturulmaya, bastırılmaya ya da yozlaştırılmaya ve soğurulmaya çalışıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkar.

c) Her iki dönem de, kendince her alanda yansımasını ve ifadesini bulduğu gibi, edebiyat alanında da bulmuştur.

d) Bir önceki kabule ve Türkiye'de birinci dönemde, yaygın ütopik çabaların varlığına karşın, ütopyacı yazın gelişmemiş ve dahası, kültür ile

siyasetin iç içe geçmişliğinden hareketle, her tür ütopyacı tutum mahkum edilmeye çalışılırken, bizatihi bunun için kullanılan Marksist ideolojinin ütopyacı boyutu göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla, dönem olarak ütopik bir dönem olan bu sürede, ortaya yazınsal anlamda ütopyacı bir tutum çıkamadığı gibi, pratik düzeyde ütopyacı eylemlerin de ya ütopik olduğu farkına varılmamış ya da farkına varıldığı yerde bastırılmaya çalışılmıştır.

e) Genel olarak ütopya yazınının Türkiye'de gelişmemesine karşılık, edebiyatın buna tepki vermediği söylenemez. Toplumsal gelişmelere koşut olarak, edebiyat da giderek Kafkaesk ve hatta yer yer grotesk ürünler vermeye başlamıştır ve yer yer adeta kendisine rağmen ütopik izleklerin peşine düşmüştür.

f) İkinci dönemde ise, edebiyat daha önce hiç yitirmediği bir şeyi, şimdiki zamanın değişebilirliğine, geçmişin değerlendirilmesi gereğine ve geleceğin kurulacak bir şey olduğu ile temelde insana umudunu yitirmiş ve ussal bir kötümserlikten istemsel bir iyimserlik üreteceği yerde, ussal kötümserlikten istemsel kötümserliği üretmiş ve buna teslim olmuştur. Giderek bu teslimiyet şimdiki zamana mutlak bir teslimiyete ve bu zaman tarafından tutsak alınmaya dönüşmüştür.

g) Teslimiyet ve tutsaklığın mutlaklığı ölçüsünde, giderek edebiyat, kendi yaptığı işin bizatihi genel ideolojik bir ortamın parçası olduğunu bile fark edemez duruma düşmüştür.

h) Buna uygun olarak, yeni edebi türler, polisiye, entrika, mistik yapıtlar gibi, ele aldığı her öğeyi mutlaklaştırma eğiliminde olan, tarihsel, fantastik ve bilimkurgusal yapıtlar ortaya çıkmaya başlamış ve ilginç bir biçimde, bu yeni gelişen türler kendilerine özel olarak siyasal alanın dışında konumlandırma misyonunu atfetmiş ve gerçekten de bu alanın dışında oldukları yanılsamasını yaratmaya çalışmış ve bunu da yer yer başarmışlardır.

ı) Kendisinden önceki dönem edebiyatıyla "yadırgatma" bağlamında buluşan bu edebiyat, ortaklığı bununla sınırlamış ve bunun ardından edebiyatın insanlarca, insanlar için yapıldığını ve insanların kerameti kendinden menkul olmayıp, oluşan bir şey olduğunu unutmuş ve tuhaf bir biçimde "edebiyat edebiyat içindir" e bir tapınma başlamıştır.

i) Bu, biçimci bile olamayan anlayış giderek kültür endüstrisine ayak uydurmaya başlamış ve 12 Eylül öncesinde asgari olarak anti-emperyalizm, eşitlik ve özgürlük bağlamında siyasallaşan edebiyat, bu kez tersinden, tüm bu

eksenleri bir yana atarak, emperyalizmle bütünleşen kültür endüstrisiyle yeniden siyasallaşmış ama kendinin siyasal olmadığı yanılsamasını pompalamaya devam etmiştir.

j) Edebiyat alanındaki bu ideolojik kırılmanın anlaşılabilmesi, ancak Türkiye toplumunun geçirdiği toplumsal ve ideolojik dönüşümler ölçüsünde anlamlı bir biçimde açıklanabilir.

k) Ancak toplumsal dönüşümler tek başına açıklayıcı olamaz. Böyle bir şey insanı tek yanlı olarak belirlenen bir nesneye indirgeyecektir. Çift yanlı bir analiz için, insanın içinde etkin ve hazır olarak bulunduğu söylemsel bir çözümlemeye gereksinim vardır.

Bu çerçeve içinde, tezin birinci bölümünde, öncelikle ütopyalar üstüne genel, kavramsal bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacak ve ütopya tarihine genel olarak bir göz atıldıktan sonra, ütopyacılığın nerede kırılmaya başladığı saptanmaya çalışılacak ve nasıl "anti-ütopya"ya dönüştüğü ile anti-ütopyacı eğilimin ütopyalara yönelttikleri eleştirilere, eleştirel olarak yer verilecektir. Bu bölümde özellikle ütopyalara ana rengini kazandıran eşitlik ve özgürlük ideallerinin tarihine kısaca bir göz gezdirilecek ve diğer ütopik izlekler üzerinde durulacaktır.

Tezin ikinci bölümünde Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihine değinilecek ve aynı tarih içinde Türkiye'de edebiyatın, özellikle romanın serüveni izlenerek, bu serüven içinde ütopik ideal ve izlekleri içeren ilk örnekler değerlendirilecek ve bu örnekler içinde ütopik izlek ve ideallerin yeri ve anlamı tartışılacaktır. Ayrıca yine bu bölümde Türkiye'de "şimdi ve gelecek"ten ne anlaşıldığı ve nasıl yaklaşıldığı roman üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölüm Türkiye toplumsal tarihinin en ütopik dönemi olarak kabul edilen 1971 ve sonrasına ayrılmıştır. 1980'e değin süren bu dönemde, öncelikle toplumsal hareketlerin ana dinamiği olan eşitlik ve özgürlük arayışlarına ve dolayısıyla siyasal-toplumsal mücadelelere değinilecektir. Buna koşut olarak, bu hareketlerin edebiyat içindeki yansımalarına ve bu ideallerin bu dönem Türk romanında kendini nasıl gösterdiği araştırılacaktır. Ayrıca, bu dönemde geçerli ideolojik eğilimlerin romana nasıl yansıdığına değinilmeye çalışılacaktır.

Dördüncü bölümün konusu olan 1980 sonrası Türkiye'de bütün ütopik eğilimlerin bastırıldığı dönemdir. Dolayısıyla, öncelikle 1980 darbesinin ütopya

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

düşmanlığının anlamına değinilecek ve devamla, bunun siyasal ve toplumsal yaşama etkileri değerlendirildikten sonra, darbe sonrası ortaya çıkan gelişmeler doğrultusunda, Türk romanı ütopik izlekler doğrultusunda değerlendirilmeye çalışılacaktır. Nihayet, 1980 sonrası hakim kılınmaya çalışılan ideolojik eğilimin yazın içinde kendini nasıl cisimleştirdiği söylemsel bir çözümlemeyle değerlendirilecek ve baştan beri izlenen iki ayrı dönem, birlikte ele alınarak roman içinde ütopik eğilimin nerede ve nasıl kırılmaya ve bir tür anti-ütopik ya da ütopya dışı tepkinin kendini cisimleştirme fırsatı bulduğu gösterilmeye çalışılarak tez tamamlanacaktır.

Burada, son olarak, ütopyalarla ilgili, baştan beri ertelediğim bir özelliği vurgulayarak bitireceğim. Buraya kadar yazılanların genel olarak "çatık kaşlı" olduğu açıktır. Dolayısıyla, ütopya adeta kutsallığı çağrıştıran bir ciddiyet içinde kavranıyor gibidir. Oysa, tersine, daha başta örneğin T. More'un *Ütopya*'yı **eğlendirmek** için yazdığı satır arasında geçmişti. M. Belge'nin haklı olarak belirttiği gibi "kutsallık, 'ciddiyet' gerektirir; bu da Türkiye'de siyaset pratiğinin günlük ilişkilere de sinmiş bir özelliğidir. Siyasi inanç, benimseyen grup açısından, gülümseyişe, ironiye, mizaha yer bırakmaz."[67] Bu yaklaşımın eğlenceyi, şenliği, gülmeyi bir özgürlük aracı olarak görmediği açıktır. Aksine, özgürlük ancak belirli bir ciddiyetle kazanılabilecektir! Oysa ütopyalar, tam da geçerli ciddiyeti eğlenerek paramparça eden ürünlerdir. Erasmus'un da doğruladığı gibi, *Ütopya*'yı gülmeyi, eğlenmeyi çok seven T. More'un yazması boşuna değildir. [68] Eğer ütopyalar devrimci bir özellik taşıyorlarsa, bunun en temel nedenlerinden biri de "gülümseyişlerinden" kaynaklanmaktadır. Herzen'in vurguladığı gibi, "Gülme'de devrimci bir yan var...Voltaire'in kahkahası Rousseau'nun ağlamasından daha yıkıcıydı...(...) İnsanları Apis'in karşısında (öküz başlı tanrı) gülmek zorunda bırakmak, onları kutsal mevkilerinden sıradan öküzler düzeyine indirmek demektir."[69]

Bu, aynı zamanda ütopya üstüne kafa yoran Y. Küçük'ün temel eksikliğidir ve bu eksikliğin bu tezin de eksikliği olmamasına çalışılacaktır. Y. Küçük bir yerde haklıdır: "İstanbul "biz"e (Tırnak içine ben aldım.A.Y.) layıktır: Biz yıkmalıyız."[70] Ama nasıl? Kırmızı kaşkollarımızı, asık suratlı, "dini

---

[67] M. Belge, (1992), **Türkiye Dünyanın Neresinde**, İstanbul: Birikim Yayınları, s. 91

[68] D. Erasmus, (1987), **Deliliğe Övgü** içinde, Rotterdam'lı Erasmus'tan Dostu Thomas Morus'a", 3. Baskı, Ankara: BFS Yayınları, s. 7 ve devamı

[69] Herzen'den aktaran, M. Bakhtin, (1985), "Gülme ve Özgürlük", **Akıntıya Karşı** Tartışma Dizisi 1, s. 23, 3 no'lu dipnot

[70] Y. Küçük, (1993), s. 138

bütün" sürücülerin kullandığı dozerlerin kepçelerinde bile dalgalandırarak mı; o kepçeler, o sürücü şen kahkahalarımızın dünyasının tümünde dışındayken? Yalnız elbette burada da dikkatli olmak gereklidir: Gülmeyi tarihten kaçırıp, mutlak anlamda devrimci saymak tehlikesiyle karşı karşıya kalabiliriz. Oysa biliyoruz ki Voltaire'in kahkahasına gelinceye değin, şen kahkahalarla sarsılan egemen sınıfların konakları olmuş ve bu kahkahalar malzemelerini egemen sınıflar içinden değil, tersine ezilen sınıflar içinden derleyerek, verili egemenliği bir kez daha yeniden üreterek pekiştirmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM
TARİH İÇİNDE ÜTOPYA

I. ÜTOPYALAR ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

1. KAVRAMSAL BİR ÇERÇEVELEME DENEMESİ: ÜTOPYA VE ÜTOPYACILIĞIN ANLAMI

"Ütopya içermeyen bir dünya haritasına bakmaya bile değmez."
Oscar Wilde[71]

Wilde'ın sözü, kartografyanın özellikle gemi kaptanlarının elinde hayat bulduğu, harita ressamlarının sevgililerinin kendilerine dönüp, "Sevgilim şuracığa bir ada koyuver, yalnız benim olsun!" diyebildikleri ve kaptanların haritada, okyanusun ortasına "sinyoranın hatırı için konmuş"[72] adaları arayabildikleri bir çağı ve böyle bir çağın bütün devrimci ve iyimser ruhunu üstünde taşıyan ütopyayı, imliyor gibidir. Klasik ütopyacı geleneğin doğumunun Rönesans'la yakından ilişkili olduğu hatırlanınca, bu imleme iyiden iyiye anlam kazanır. "Hıristiyanlık ruhları tatmin ettiği müddetçe ütopya onları baştan çıkaramazdı; hayal kırıklığına uğratmaya başladığından beri, onları fethetmeye ve oraya yerleşmeye uğraştı. (...) Böylelikle, tesadüfe yer olmayan, en ufak fantezinin bir sapkınlık ya da tahrik gibi belirdiği, bozulmaz bir mutluluğun, yönetilen bir cennetin hayali olan Gelecek doğdu."[73] Başlangıç itibariyle bakıldığında, Cioran'ın bir parça yanıldığını kabul edebiliriz. Çünkü Hıristiyanlığın düş kırıklığına uğratmasıyla birlikte kendine bir alan açan ve oraya yerleşen ütopya, beraberinde bir geleceği değil, öteki olan bir mekanı,

[71] Aktaran Krishan Kumar, (1978), **Prophecy and Progress**, Harmondsworth: Penguin, s. 241
[72] Akşit Göktürk, (1973) **Edebiyatta Ada**, İstanbul: Sinan Yayınları, s.9
[73] E. Cioran, (1999), s. 87

örneğin bir adayı getirmişti. Ütopyalar, her ne kadar, şu anda yaygın olarak sanki geleceği imleyen bir içerikle sabitlenmiş gibi görünse de More, Campanella ve Bacon göz önüne alındığında, imlenenin zaman ya da gelecek olmaktan öte, bir mekan, bir ada, bir kent olduğu görülür. Dolayısıyla ilk ütopyalarda tasarlanan ideal şimdi ve buradadır. Ancak burada oluşu, hemen bizim mekanlarımızın sınırlarında ve o sınırlar aşıldıkta ulaşılabilir bir erimde oluşu anlamına gelmemektedir. Aksine, şimdi ve burada olmakla birlikte, kendini yalıtmış, dış dünyaya kapatmış ve kendi istediği ve izin verdiğinin dışında kimseyi kabul etmeyen bir şimdi ve buradalıktır bu. Yine bu mekansal vurgu bağlamından olmak üzere, bu ilk ütopyalar zamanda bir düzenlemeden çok, mekanda bir düzenlemeyi ifade ederler. Bu anlamda da gelecek bunlar için geçerli değildir. Değildir çünkü tarih ilga edilmiştir. Gerçekte gelecek diye bir şey yoktur. Yalnızca mekanda dondurulmuş bulunan ve kendini sonsuzca yineleyen bir şimdi vardır. O halde, en başta düşülmemesi gereken hata, tarihsel bir veri olarak ütopyanın içeriğinin her zaman sabit kaldığı yolundaki kabuldür. Aksine bu içerik değişmektedir.[74] Hele de özellikle 20 yüzyıldaki teknolojik gelişmelerle birlikte, artık ütopyanın içeriğinin sabit kalmasından söz edilemez.[75] Bu anlamda, ütopya sabit bir anlam ve içerik üzerinden tanımlanması güç bir terimdir.

Fakat, öte yandan, 16. yüzyılda Thomas More'dan, 19. yüzyıldaki Robert Owen'a ve Charles Fourier'e kadar, ütopyacı düşünüşün önde gelen isimlerine ve yaratıcılarına bakıldığında, çeşitli farklılıkları içermekle birlikte hemen hemen aynı önkabullerden yola çıktıkları gözlenebilir. Bu önkabullerin en önemlilerinden biri, insanın kültleştirilmesine dayanan bir hümanizmden güç alan, doğaya ve doğanın temsil ettiği düşünülen kaosa düşmanlık ve bunun altında yatan, değişimin denetlenmesi ve hatta mümkünse durdurulması gerektiğiyse, bir diğeri de doğanın bir parçası olarak, insan davranışlarının ve bir bütün olarak insanın toplumsal varoluş biçiminin denetlenmesi ve kurallara bağlanması gerektiğidir. "Ütopya özü gereği Maniheizm karşıtıdır. Anormalliği,

---

[74] İlginç bir rastlantı olarak, örneğin Türkçe'deki ütopik örneklerden biri olarak Adam Şenel'in *Teleandregenos Ütopyası* mekan vurgulu iken, bundan 25 yıl sonra yazdığı *Ozmos Kronos* zaman vurguludur. Bkz. Adam Şenel, (1968), **Teleandregenos Utopiasında Evlilik Hayatı**, 1. Baskı, Ankara: Bizim Yayınları ve Adam Şenel, (1993), **Ozmos Kronos**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları

[75] Bkz. Horst Krüger (moderator) "Something's Missing: A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing" Ernst Bloch, (1996A), **The Utopian Function of Art and Literature (Selected Essays)**, Tr. J. Zipes & F. Mecklenburg, 4th Printing, London: The Mit Press içinde, s. 1-17

biçimsizliği, düzensizliği çekemez; homojenin, tipin, yinelemenin ve ortodoksluğun sağlamlaştırılmasına yönelir."[76]

Bu önkabulün altında 17. yüzyılın doğal hukuk kuramcılarından Hugo Grotius'un etkilerini sezmemek mümkün değildir. Buna göre, tanrı "dünyayı yaratır yaratmaz, bütün daha aşağı dereceden şeyler üzerinde insana hak tanıdı. Bundan ötürü, ilk zamanlarda, herkes her istediğini alabiliyor ve gücü yettiği her şeyi tüketebiliyordu. Ama bu durum insanların ancak çok basit bir şekilde yaşadıkları ya da birbirlerine çok sağlam karşılıklı sevgiyle bağlı oldukları sürece devam edebilirdi."[77] Klasik ütopyacılar tam da bunu yeniden oluşturmaya girişmişlerdi. Buna dönük olarak, insanların yaşayışında bir basitlik, insanları birbirine bağlamak için kurumsal önlemlerin alınması ve karşılıklı ilişkilerin belirli bir yolu izlemesi amacıyla, ısrarla sürdürülen bir eğitim fetişizmi. Bütün bunların altında yatan temel varsayım ise hiç değişmiyordu: İnsanın içinde yaşadığı toplumsal çevre tarafından oluşturulan bir şey ve insanın doğasının özünde iyi olduğu ve dolayısıyla daha iyi bir dünyada yaşamayı hak ettiği; ancak, daha iyi bir dünyada yaşama arzusunun önünün yanlış inançlar, adaletsiz kurumlar tarafından kesildiği ve eğer bu kesinti aşılabilirse, insana uygun bir toplumsal yaşamın kurulabileceği.

Bu kurulum olanağı gücünü tümüyle Rönesansın düşünsel temellerinden almaktadır: Akla olan sonsuz inanç ve bunun tipik ifadesi olarak, bilime duyulan sonsuz güven, yine bilime dayalı bir ilerleme düşüncesi ve tarihin insanlar eliyle yapıldığının kabulü. Bu temel kabul, aynı zamanda ütopyanın da temel varsayımıdır. Rönesans, yerini giderek Aydınlanma'ya bıraktıkça, ütopyacılığın bu temel varsayımı daha bir geçerlilik ve doğruluk kazanacak ve Aydınlanma dönemi, ütopyacılığa yepyeni bir hız ve ivme kazandıracaktır. Bu hız ve ivmenin üç boyutu vardır: Toplumsal, ekonomik ve bilimsel. Aydınlanma'yı Horkheimer ve Adorno'ya uyarak, "dünyanın gizlerinden arındırılması"[78] olarak nitelersek, ütopyacılığı da kolayca, gizlerinden arındırılmış bir dünyanın kurulması olarak niteleyebiliriz. Burada özellikle bir yeniden-kuruluş'tan söz etmiyorum. Çünkü, ütopyacılık verili zemin üzerinde, verili malzemeyle bir yeniden dağıtım ve örgütlenme süreci değil, verili zemin ve malzemenin tümüyle temizlenerek, hiçbir gize yer vermeyen yepyeni bir

[76] E. Ciaron, (1999), aynı yerde.
[77] Aktaran, Max Beer, (yayın tarihi belirsiz), **Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi**, Çev. G. Üstün, İstanbul: May Yayınları, s. 349

dünyanın oluşturulmasıdır. Hiçbir gize yer vermemenin bir gereği olarak, ütopyalar herkesin her davranışının dışlaştırılarak kurumsal olarak denetlendiği, tümüyle şeffaf bir yapı oluştururlar. Bu şeffaflık gücünü, hangi bireyin, günün hangi saatinde, nerede olacağının, ne yapacağının bile programlanarak bilindiği bir kurumsallıktan, kollektif mutluluğun kültleştirilerek bireysel zevk ve mutluluğa hiçbir yer tanınmamasından, tüm bireylere tek biçimli bir toplumsal yaşamın dayatılmasından, her bireyin ayrıcalıksız aynı eğitim sürecinden geçirilmesinden ve insanların bu sürece bağlı olarak, güdümlenmesiyle içsel ve dışsal düzen ayrımlarından kurtarıldığı, özel alan- kamusal alan ayrımının tümden yok edilmesinden almaktadır. Bütün bu özelliklerin genel sonucu olarak, tüm ütopyalarda karşımıza çıkan bir simetri hakimiyetinin varlık koşulu altında, ütopya ancak monoton olarak nitelenebilir. Ama traji-komik bir biçimde bu monotonluğu doğuran, tam da Rönesansla başlayıp, Aydınlanmayla süren bilimci ve tabu kırıcı bir geleneğin şenlikli ve hiç de monoton olmayan dünyasıdır. Belki de bundan ötürü, özellikle Aydınlanma'nın yöneldiği amaçlar, en azından ütopya bağlamında, "asla kesinkes tanımlana[maz.] Tanımlandığı zaman da, kimilerine özgürleştirici göründüğü kadar, kimilerine de baskıcı görünen bir ütopik plan çerçevesinde olu[r]" bu tanımlama.[79]

Rönesans, Reform ya da Aydınlanma gibi terimlerle tanımlamayı bir kenara koyduğumuzda, ütopyanın doğduğu dünyanın, aynı zamanda modernitenin doğduğu dünya olduğunu kolaylıkla görebiliriz. Yani, ütopya moderniteyle birlikte doğmuştur.[80] Moderniteye geçişi belirleyen dört devrimi; bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriel devrimleri[81] anımsadığımız ve bu devrimlerin arkasındaki ortamı tasarladığımızda, anımsamış ve tasarlamış olduğumuz şey, aynı zamanda ütopyanın da ortamıdır. Bu dört devrimle birlikte "Mezmurlar kitabı'[nda olduğu gibi artık,] Gökler tanrının ihtişamını anlat[mamakta, Newton'un ardından Pascal'ın söylediği gibi,] bu sonsuz uzayın ebedi sessizliği [ürkütmektedir]."[82] Fakat bu ürkütücü sessizliği daha da ürkütücü hale getiren, bu sessizliğe, bu bozulmaz, yozlaşmaz, sona ermez

---

[78] M. Horkheimer-T. Adorno, (1995), **Aydınlanmanın Diyalektiği, (Felsefi Fragmanlar)** Çev. O. Özügül, 1. C. , İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 21

[79] David Harvey, (1997), **Postmodernliğin Durumu**, Çev. S. Savran, İstanbul: Metis Yayınları, s. 27

[80] Krishan Kumar, (1991), **Utopianism** , Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 51

[81] Abel Jeanniere, (1990), "Modernite Nedir?" Çev. N. Tutal-Küçük, Mehmet Küçük,(Der.), (1994), **Modernite Versus Postmodernite**, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları içinde, s. 16 ve devamı.

[82] Agy, aynı yerde

sessizliğe öykünerek yeni yapılar, yeni dünyalar kurmanın peşinde olan ütopyacıların varlığı ve ortaya koyduğu modeller gibi görünebilir. Fakat ütopyacılardan önce, modernleşmenin elle tutulur, gözle görülür simgeleri benzer biçimde, izleyenlere sessizliği, suskunluğu, dehşeti bir arada yaşatmaktadır. Ütopyacıların yazıyla yaptığını, mimarlar çoktan çelikten, camdan, taştan, demirden yapmış ve modern kentleri her tür ütopyacı önkabulün ete kemiğe büründüğü bir mekana dönüştürüvermişlerdir. 1851'de Londra'da gerçekleştirilen Dünya Endüstri Fuarı için inşa edilen ve daha sonra yanarak yok olan *Billur Saray* bu cisimleşmenin tipik örneğidir.

Billur Saray üzerine, Dostoyevski'nin tepkileri bu yapının adeta ütopyanın cisimleşmiş hali olduğunu apaçık göstermektedir: "Baştan aşağı matematik bir kesinlikle hesaplanmış ve tasarlanmış, öyle ki tamamlandığında akla gelebilecek her soru ortadan kalkmış olacak, çünkü olası her yanıt sunulmuş olacak.(...) Bunu nihai hakikat kabul edip ebediyen susmak gerekmiyor mu? O kadar muzaffer, görkemli ve vakur ki nefesinizi kesiyor...Burada nihai bir şeyin olduğunu, burada olduğunu ve bittiğini hissediyorsunuz."[83] Dostoyevski'nin Billur Saray'a tepkisi, aynı zamanda ikircikli, tedirgin ve iki farklı güdünün etkisiyle kıvranan ama bir türlü hangi yöne gideceğini kestiremeyen bir tepkidir de ve bu tepki tarzı, özellikle modern insanın ütopyaya karşı aldığı tutumu da ifade eder. Dostoyevski'nin ikircikliliği bir anlamda, Weber'in Aydınlanma düşünürlerinin umut ve beklentilerinin "acı ve ironik bir yanılsama" olduğuna ilişkin saptamalarını içermektedir: "Bu düşünürler, bilimin ilerlemesi, akılcılık ve evrensel insan özgürlüğü arasında güçlü bir zorunlu bağıntı görüyorlardı. Ancak, maskesi çekilip alındığında ve doğru anlaşıldığında, Aydınlanma'nın mirası (...) amaçlı-araççı akılcılığın zaferi olarak ortaya çıkıyordu. Bu tür akılcılık ekonomik yapıları, hukuku, bürokratik yönetimi, hatta sanatı kapsar biçimde, bütün toplumsal ve kültürel hayatı zehirler. Bu tür akılcılığın ilerlemesi evrensel özgürlüğün somut olarak gerçekleşmesi değil, içinden kaçınılması olanaksız olan bir "demir kafes"in, bürokratik akılcılığın bir kafesinin yaratılmasına yol açar."[84]

Dostoyevski, bir yandan "sizler, asla yok edilemeyecek ve kimsenin gizlice dilini bile çıkaramayacağı, alaya alamayacağı, bir billur binaya inanıyorsunuz. Bense bu binadan billurdan yapılmış olduğu ve asla yok

[83] Dostoyevski, **Yeraltından Notlar**'dan aktaran, Marshal Berman, (1994), **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, Çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 300

edilemeyeceği, *gizlice bile kimsenin ona dilini çıkaramayacağı* (vurgu bana ait) için korkuyorum" derken,[85] öbür yandan gerçek bir Billur Saray toplumu arzusuyla yanıp tutuşmaktadır:

> "O zaman yeni ekonomik ilişkiler kurulmuş olacak, bunlar şimdiden kullanılmaya başlanmış ve matematik bir kesinlikle hesaplara dayanan ilişkiler olacaktır; öyle ki, karşılaşılacak tüm sorunlar için hazır çözümler bulunacağından, her türlü sorun göz açıp kapatıncaya kadar çözülebilecektir. O zaman kristal saray kurulmuş olacaktır. Ne var ki insan bir aptaldır; nesnel bir gerçek olarak bir aptaldır; demek istediğim aslında aptal olmayabilir, ama insan öylesine şükretmesini bilmeyen bir varlıktır ki (....) dolayısıyla , onursuz bir bay (...) birden bire ve ortada en ufak bir neden olmaksızın, gelmekte olan evrensel sağduyu yönetimi içinden ortaya çıkıp, ellerini beline sıkıca dayayarak, hepimize şunları söylerse şaşmam: Pekala baylar, sağduyuyla ilgili her şeyi tepip yeniden kendi aptalca irademize göre yaşayabilmek için, tüm bu logaritma hesaplarını, cehennemin dibine yollamak üzere, ayaklarımızın altında çamurlar içinde çiğnemeye ne dersiniz?"[86]

Dostoyevski'nin bir yandan arzuladığı ama öbür yandan korkutucu bulduğu Billur Saray, başka bir ütopyacı yazar da, Çernişevski'de Rus modernleşmesinin yüceltilmesi olarak karşımıza çıkacaktır.[87]

Sonuç olarak, moderniteyle akran olan ütopya, aynı zamanda modernitenin temel sorunlarıyla da iç içe bir görünüm sergiler: Bir yanda özgürlük talepleri ve özgürlük alanının genişletilmesi arzusu, öbür yanda düzen gereksiniminin varlığı; bir yanda geniş ölçekli merkezi yapıların varlığı, öbür yanda yerel özerklik ve bireysel yaratıcılık arzusu.[88] Ya da eşitlik ve özgürlük arasındaki o ölümsüz olduğu savunulagelen gerilim: Ütopyanın temel gerilimi.

---

[84] Aktaran, D. Harvey, (1997), s. 29
[85] M. Berman, (1994),aynı yerde
[86] Aktaran, Andrzej Walicki, (1987), **Rus Düşünce Tarihi 1760-1990: Aydınlanma'dan Marksizme**, Çev. A. Şenel, Ankara: V Yayınları, s. 280
[87] N. G. Çernişevski, (1988), **Nasıl Yapmalı**, Çev. G. Bozkaya, 4. Baskı, İstanbul: Yar Yayınları
[88] K. Kumar, (1991), s. 51

Bu sorunlar aynı zamanda Aydınlanma'nın da sorunlarıdır ve modernizm bu anlamda onun izini sürmüştür: "Modernizmin aydınlanmaya dönüş olarak nitelenen bazı özellikleri var: rasyonalizm ve rasyonel planlamayla baskı, dünyanın totalizasyonuna yönelik eğilim, bilgide standardizasyon, evrensel doğrulara ve değerlere inanç, özellikle mantık ve özgürlük düşüncesinin yaygınlaşması olarak inanç."[89] Fakat, bu yanılsamalı inancın yarattığı gerilim, sonunda yerini bir trajediye bırakacak ve ütopya terimi ürkütücü bir terim olarak lanetlenecektir[90]: Moskova Duruşmaları.

Moskova Duruşmaları, ütopya düşmanı bir yazarın, Arthur Koestler'in bir romanında, *Gün Ortasında Karanlık*'ta[91] kendi dilini bulacaktır. Romanda, kurulmasına kendisininde aktif olarak katıldığı bir "ütopya"nın, Sovyet deneyiminin bizzat kendisini nasıl yok ettiğini, bir komiserin yargılamaları üstünden aktarır Koestler. Ustaca yapılan psikolojik işkenceler sonucu, tüm kişiliği değiştirilen muhalif komiser, yalnızca kendisinin değil, arkadaşlarının da hiçbir zaman işlemediği "somut" suçları itiraf etmekle kalmaz, kendisinin kurban edilişini de meşrulaştırmayı başarır: Önemli olan partiye bağlılıktır. Başkalarının da partiye bağlılıktan vazgeçmemeleri için, bir örnek oluşturması bakımından, kendisinin kurban edilmesi gerektiğine ikna olur ve bunu savunur. Bu adeta, İslam tasavvufundaki tanrıyı mutlaklaştırma gibidir. Onun dışındaki her şey "masiva"dır[92] ve gözden çıkarılabilir. Tek gerçek şey, tanrı ve ona bağlılık olmalıdır. Tek gerçek, parti ve ona bağlılıktır. Tek gerçek, ütopyanın kurduğu "ütopya" ve ona bağlılıktır.

Eşitlik ve özgürlük geriliminin trajik patlama noktası Moskova Duruşmaları ise, ütopyacılığın bir diğer gerilim noktası ilerleme-bilim geriliminin trajik noktası da hiç kuşkusuz, Hiroşima ve Nagasaki olabilir. Ama

---

[89] Perry Anderson & Ellen Wood, (Yayın tarihi belirsiz), **Modernizm, Post-Fordizm ya da Kapitalizm**, Çev. A. T. Erdağı- Ç. Ünal, İstanbul: Bilim Yayınları, s. 39

[90] Terimin laneti, sosyalist geçmişiyle bugün de sürmekte görünüyor. Öyle ki SSCB'nin dağılışından sonra, bu döneme ait kimi terimleri çağrıştıran isimler bile bu lanetten payını almaktadır. "1917'den sonra özellikle rusya'da leniniska, engelsina gibi isimlerin konduğunu öğrendik. köprü mühendisi bulgar bir kadın, 'ah, evet' dedi, 'ama onların sonu çok kötü oluyor. geçen gün berbere gittim, manikürcü kızın adı komska. mevzuya uyandım tabii. kıza, 'senin esas adın komsomolska mı?' diye sordum. kız gözlerini korku içinde açıp, 'şşşş!' dedi." (Yazının özgün diline ve yazımına dokunmadan aktardım.) Ayşe Düzkan,(1998), "Adını söyle, sana babanı söyleyeyim", **Radikal İki**, 21 Haziran 1998, Pazar, s. 5

[91] Arthur Koestler, (1999), **Gün Ortasında Karanlık**, Çev. P. Kür, İstanbul: İletişim Yayınları

[92] Masiva: "Bir şeyden başka olan şeylerin hepsi; Allah'tan maada bütün varlıklar, dünya ile ilgili olan, [gelip geçici] bütün şeyler." Ferit Devellioğlu,(1995), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, 12. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

bundan önce, Hitler faşizminin insan haraları da anımsanabilir. Kumar'ın belirttiği gibi, saf bilimin sınır tanımamazlığı; bir durak ve stabilizasyon noktasına sahip olmaması[93], bilimsel etkinliği giderek her tür etik kaygıdan bağımsızlaştırarak, insanın elinde kullanılabilecek bir araç olmaktan çıkaracak ve kendi başına, salt sonuçlarıyla kutsanan bir tür ayine dönüştürecektir. Böylece Aydınlanma'nın tabutunun neredeyse son çivileri de çakılmış ve Aydınlanma'dan beri süregelen iyimserlik tuzla buz olmuştur. "20. yüzyıl ölüm kampları ve ölüm mangalarıyla, militarizmi ve iki dünya savaşıyla, nükleer yok olma tehdidi ve Hroşima-Nagazaki deneyimiyle (...) Aydınlanma projesinin kendi amaçladığının tersine yol açarak, insanlığın özgürleşmesi hedefini, insanlığın kurtuluşu adına (...) bir baskı sistemine dönüştürmeye daha baştan mahkum olduğu yolunda bir kuşku doğmuştur."[94]

Moskova Duruşmaları, Hiroşima ile Nagasaki ve Hitler faşizmini yan yana koyduğumuzda, reel sosyalizmin ütopyacı önkabulleri ve ilkeleri harfi harfine tarihsel pratiğe aktarmaya çalışmakla gerçekte ütopyaya ihanet ettiğini ve onu bir kara ütopyaya dönüştürdüğünü, aynı şekilde burjuvazinin de ütopyayı iliğine dek soğurup, içini boşaltarak tümüyle "yersizleştirdiğini" söyleyebiliriz.

Ya da daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, Sovyet deneyiminin ütopyanın en temel kalkış noktalarından biri olan ve Gramsci'nin son derece veciz bir biçimde ifade ettiği üzere, "aklın kötümserliği ve iradenin iyimserliği" arasındaki diyalektik dengeyi farklı bir biçimde anlamlandırdığı; aklın kötümserliğini modernleşme süreci içinde Rusya'nın olanaklarının yoksulluğu ve kapitalizmin gerisinde kalma korku ve saptamasıyla sınırladığı, iradenin iyimserliğinden ise yoğun emek kullanımıyla bu yoksulluk ve geride kalmışlık durumunun aşılabileceğini anladığını söyleyebiliriz. Bu kabulden yola çıkıldıkta, ister istemez varılan yer Marksizmin emek kavrayışının en kaba yorumlanışı olmuş ve "Emeğin yalnızca doğaya egemen olma yolunda ilerlemeyi tanı[dığı], toplumun gerilemesini [tanımadığı]; bu nedenle ileride Faşizm'de görülecek olan teknokratik nitelikte yanları [olmadığı]" düşünülmüş ve "bu yeni çalışma anlayışı[nın], doğanın istismarına gelip dayanmakta [olduğu gözden kaçırılmış] ve çocuksu bir kayıtsızlıkla proletaryanın sömürülmesinin tam da tersi bir şeymiş gibi" düşünülmüş ve

[93] K. Kumar, (1991), s. 55
[94] D. Harvey, (1997), s. 26

düşündürülmüştür.[95] Böylece Sovyet deneyimi, Adorno'nun "Marx'ın bütün dünyayı dev bir atölyeye dönüştürmek istediği" yorumuna hak verdirmek için elinden geleni yapmıştır.[96] Bir de buna Rosa Luksemburg'un "ihanete uğrayacak bir devrim yapmaktansa yapmamak daha iyi"[97] saptamasından yola çıkarak, her tür karşı önlemin alındığı ve giderek bir ihanet paranoyasına dönüşüp toplumsal yaşamı iyiden iyiye bir Billur Saray'a çeviren uygulamalar eklenince, "ütopyaya ihanet" kesinleşmiştir. Ya da trajik ve ironik bir biçimde, Sovyet deneyimi bağlamında, ütopyanın "kurdu", ütopyanın "özünü" kısa bir sürede kemirmeyi ve içini boşaltmayı başarmıştır.

Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu ve benzer değerlendirmeleri kapitalist modernleşme tarzı için söyleyemiyorsak, benzer özellikleri bu tarzın taşımadığı için değil; daha çok kapitalist modernleşme biçiminin başarılarının bu tip eleştirilere karşı bir tür simyasal koruma kalkanı oluşturmasından, gözümüzü perdelenmesinden ötürüdür. Yoksa kapitalist modernleşme, Sovyet deneyiminden daha vahşi bir uygulamalar sürecinin adıdır. En azından, unutulmamalıdır ki sosyalist deneyimin arkasında son derece etik bir hareket noktası vardır.

Eğer ütopya ve ütopyacılık bundan ibaretse, bir "mutlu yer" tasarımından bir kabusa doğru bir gidişin olduğu söylenmeli[98] ve her kabusun bir uyanış zamanının bulunduğu da vurgulanmalı.

Gerçekten de örneğin Burns'a bakarsak, bu uyanış zamanı neredeyse 19. yüzyılda başlamıştır. Ütopyalar, bazı biçimleriyle 19. yüzyılın sonuna kadar direnebilmişlerse de, "ne var ki çeşitli kılıklara girmiş bir yılan, Aden (cennet) bahçesine girmiş[ti]" bir kez. Malthusculuk, Freudculuk, giderek Kierkegaard,

---

[95] W. Benjamin, (1990), **Parıltılar,** Çev. Ö. Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları

[96] Zikreden, M. Berman, (1994), s. 160, 22. No'lu dipnot ve (*) işaretli açıklama. Ancak, Berman'ın kaynak olarak gösterdiği Martin Jay'ın *Diyalektik İmgelem* adlı yapıtının Türkçe'siyle, Berman'ın kullandığı İngilizce nüshası arasında, Adorno'nun bu eleştirisi bağlamında bir farklılık olmalı. Çünkü, Berman, gönderme yaptığı Martin Jay, (1973) **Dialectical Imagination**, Little Brown, s. 57'de Adorno'nun eleştirisini yukarıda sunduğum gibi anarken, aynı metnin Türkçe çevirisinde şöyle denmektedir: "Mart 1969'da kendisiyle konuştuğumda Adorno'nun kendisi ise, Marx'ın bütün bir dünyayı koca bir düşkünler evine dönüştürmek istediğini söylemişti." Ancak, Jay'in bu eleştiriyi andığı bölüm tümüyle emek ve çalışmaya ilişkin bir bölüm. Bu yüzden Türkçe çevirenin "düşkünler evi" olarak yaptığı çeviri yerine oturmuyor. Bu nedenle, eleştiriyi Berman'ın zikrettiği biçimde doğru kabul ettim. Bkz. Martin Jay, (1989), **Diyalektik İmgelem**, Çev. Ü. Oskay, 1. Baskı, İstanbul: Ara Yayıncılık, s. 91

[97] Zikreden, M. Jay, (1989), s. 22

[98] Bkz. Chad Walsh, (1962), **From Utopia to Nightmare**, London: Geoffrey Bles

Nietzsche, Berdayef bu yılanların girdiği kılıklardan bazılarıdır.[99] Berdayef'in ünlü sözü, bu "yılanların" ütopyaya bakışının tipik ifadesidir: "Ütopyalar şimdi eskiden sanıldığından daha çok gerçekleşebilir gözüküyor. Bizse bugün kişiyi bambaşka kaygılara düşüren bir sorun karşısında bulunuyoruz: Bu ütopyaların kesin olarak gerçekleşmesini nasıl önleyebiliriz? Ütopyalar gerçekleşebilir şeylerdir. Belki de yeni bir çağın başındayız; öyle bir çağ ki, aydınları ve olgun kişileri ütopyaların nasıl önlenmesi gerektiğini ve ütopik olmayan daha az 'mükemmel', ama daha çok özgür bir topluma nasıl dönülebileceğini düşünmeye başlayacaklardır."[100] Bu sözle bile sınırlı kalınsa, Burns'a hak verilemeyecek gibi değildir. Burns'ün saydığı tüm isimler adeta "hep bir ağızdan insanların günaha batmış varlıklar oldukları türküsünü oku[maktadırlar.] İnsanları en iğrenç suçları işlemekten, tanrı'nın lütfundan başka bir şey kurtara[maz.]"[101]

Fakat Berdayef'te dile gelen bu korku çağdaş burjuva toplumlarında, tam da burjuvazinin arzusu gibi görünmektedir. Bu arzu da adım adım kuvveden fiile doğru yükselmektedir. "İktidarın ütopyasının" bu gerçekleşme biçimi, aynı zamanda "ütopyanın da iktidarı" anlamına gelmektedir. Ancak, ütopyalara karşı buradan bir tepki geliştirmeye kalkışmak, tümüyle toplumsal değişim talebinden vazgeçmeye kadar varır. Burada bir yandan, Popper'cı bir toplumsal mühendisliğin tuzaklarından kaçınmak, bir yandan da ütopyaların devrimci maskelerinin ardında gizlendiği savlanan totaliterizme ya da otoriterizme teslim olmadan, ütopyalar oluşturmaya çalışmak gerekir. Ancak bu biçimde, neredeyse görünmez bir el tarafından şekillendirilen "ütopik" yani "modern" çirkinlikten ya da modernin sıkıntısından kurtulabiliriz. Hele de bu "sıkıntılar" "dünyanın büyüsünün çözülmesiyle"[102] ya da tümüyle büyüden arınmış bir dünyayla kuşatılmışlıkla ilintiliyse.

Buraya kadar kısaca görüntülemeye çalıştığım gelişim seyri karşısında, yeniden, başta andığım Wilde'ın sözü anımsandığında, haritaların bilgisayar ekranlarından fışkırdığı, okyanusun ortasındaki ıssız adaların birer heterotopik tatil paketi olarak pazarlandığı bir çağın sonunda, çoğu kimseye Wilde'ın sözü

---

[99] Edward McNall Burns, (1984), **Çağdaş Siyasal Düşünceler**, 1850-1950, Çev. A. Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, s. 426 ve devamı.

[100] Berdiaef'in bu sözü, Türkçe'de, A. Huxley'in **Cesur Yeni Dünya** adlı kitabının başında yer almaktadır. Çev. G. Ender, 1.Baskı, 1989, İstanbul: Güneş Yayınları

[101] E. Burns, (1984), aynı yerde.

[102] Charles Taylor, (1995), **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 9 ve devamı

anlamsız derecede komik görünebilecektir. Ütopya kavramı, adeta Marcuse'yi yankılarcasına, yüz yılın sonunda, hiç olmadığı kadar Türkçe karşılığına kavuşmuştur: Yersiz![103] Eğer bu "yersizlik" Marcuse de ifadesini bulduğu gibi, "nesnel ve öznel tarihsel koşulların olgunlaşmamasından ya da fiziksel ve biyolojik yasalarla çelişmesinden" kaynaklanıyor ve olanaklılık koşulunu da ancak "bir toplumsal değişim projesinin doğanın gerçek yasalarıyla çelişmesi"nde buluyorsa,[104] ütopya üzerine düşünmeye bile gerek yok demektir. Ama ne iyi ki, yüzyılın bütün felaketlerine ve ütopya ile aramıza girebilecek böylesi bir karamsarlığa karşın, bu karamsarlığı aşmamızı sağlamasa da, en azından tünelin ucunda yanan bir mum ışığının varlığına inanmamızı sağlayacak kadar veri olduğu da söylenebilir elimizde. Üstelik en başta, bu veri, bu karamsarlığı oluşturanlardan biri gibi gözüken Marcuse'dir.[105] Fakat özellikle bu yüzyıl, bizi bir mum ışığının bile olaksızlığına inandırmak için elinden geleni yapmıştır.

Özellikle Orwell'in *1984*'üyle simgelenebilecek bir dönemden itibaren, ütopyanın ölümü ideolojinin ölümüyle eş tutulmuş ve ideolojinin ölümü de genellikle Marksizmin ya da 1984'ten beri, özellikle reel sosyalizmin ölümüyle eşlenmiştir. "Zira, geleneksel bir görüşe göre postmodernizm aynı zamanda "ideolojilerin sonu" ile kesinkes aynı anlama gelmektedir. Bu görüş (post-endüsriel toplum görüşü ile birlikte) ellili yılların tutucu ideologları (Daniel Bell, Lipset, vb.) tarafından ilan edilmiş, altmışlı yıllarda dramatik bir biçimde "yanlışlığı kanıtlanmış", ancak, yetmişli ve seksenli yıllarda geri dönerek geçerliliğini korumuştur." Aynı dönemde ideoloji terimi Marksizmle özdeş tutularak, Marksizmin sonu ilan edilivermiştir. Bir de buna "*1984* gibi savaş sonrası dönemin büyük anti-Stalinist anti-utopyaları" eklenince, ideolojinin, Marksizmin ve sosyalizmin sonu "utopyanın sonu ile birlikte gerçekleş[miş]tir."[106]

Ütopyanın ölümünü ilan edenler yalnızca 1950'li yılların tutucu ideologları değildir. 1980'lerde "hortlatılan" bu anti-ütopyacı ruh, 1950'lerde başaramadığını 1980'lerde başarabilmek için başka bir yol tutturacak ve adeta

---

[103] M. Namık Çankı, (1958), **Büyük Felsefe Lügati**, 3. Cilt, İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık, "Utopie" maddesi, s. 393 ve devamı

[104] Aktaran, Boris Frankel, (1991), **Sanayi Sonrası Ütopyalar**, Çev. K. Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 33-34

[105] Herbert Marcuse, (1986), **Tek Boyutlu İnsan**, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları

Foucault'nun "iktidarını"[107] yankılarcasına, ütopyacı mantığı üstlenecek ve giderek gerçekleşecek bir ütopyanın kalmadığını, çünkü tarihin sonunun geldiğini ilan edecektir.

Buna göre, "rakip egemenlik biçimleri liberal demokrasiye yenik düşmüş"tür. "Liberal demokrasi muhtemelen 'insanlığın ideolojik evriminin son noktasını' ve 'nihai insani hükümet biçimini' temsil etmekte"dir. "Buna göre liberal demokrasi 'tarihin sonu'ydu." Çünkü "liberal demokrasi çarpıcı bir şekilde (..) temel iç çelişkileriden uzaktı."[108] Fukuyama'nın "fantezisi" alışılmadık ve beklenmedik ölçüde ütopiktir; daha doğrusu ütopyayı yağmalamaya çalışan bir zihniyetin ürünüdür. Öyle ki "tarihin sonu, savaşların ve kanlı devrimlerin de sonu olacak. İnsanlar amaçlar konusunda görüş birliği içinde olacakları için, mücadele etmek için bir neden kalmayacak."[109] Fukuyama'da mevcut sorunların, savaşların, sürüp giden adaletsizliklerin yanıtı da hazırdır: Bütün bunların nedeni liberal demokrasiye içkin olan eşitlik ve özgürlük ilkelerinden değil, bunların henüz yeterince uygulanamamasından kaynaklanmaktadır![110] Böylece hiçbir değişim talebine, hiçbir radikal değişikliğe yer yoktur! Olabilecek olanın en mükemmeli olmuştur. Anlaşıldığı gibi, Fukuyama ve yeni tutucu ideologlar, ütopyasız bir dünya haritası düşünün peşindedirler. Fakat ütopyanın sonunu geldiğini ilan etmeye, reel sosyalizmin çöküşünün yetmediğinin anlaşılmasıyla, el çabukluğuyla, gerçekleştiğini iddia etme peşindedirler. Ütopya gerçekleşmiş ise, gerçekten "yersiz"leşmiş, daha doğrusu "yerinden edilmiş"tir. Artık barınacağı hiçbir yer kalmamıştır. "Ütopyanın olmadığı tek yerin ütopyanın kendisi olduğu"nu da buna eklersek[111], bu yersizliğin anlamı daha açık hale gelecektir.

Ütopyanın sonunun geldiğine ilişkin egemen söylem, Huyssen'in saptamaları doğrultusunda üç düzeyde işlemekte ve kendini göstermektedir. Buna göre, birinci düzey siyasaldır ve "liberalizmin ve refah devletinin kriziyle, sosyalist alternatiflerin uzun süre can çekişmesi ve sonunda çöküşüyle" de yakından ilgili ama en genel düzeyde verili sisteme olan güvenin azalmasını

---

[106] Fredric Jameson, (1992), **Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, Çev. N. Plümür, 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları, s. 217

[107] Michel Foucault,(1986), **Cinselliğin Tarihi**, Çev. H. Tufan, 1. Cilt, İstanbul: Afa Yayınları

[108] Francis Fukuyama, (Yayın tarihi belirsiz) **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, Çev. Z. Dicleli, İstanbul: Simavi Yayınları, s. 9 ve devamı.

[109] Agy, s. 374

[110] Agy, s. 9

[111] M. Ali Ağaoğulları, Bkz. Giriş bölümü, s. 7, 12. no'lu dipnot.

içermektedir. İkinci düzey ise Aydınlanma'nın ve modernliğin değerlerine karşı açılan savaşla ilgilidir ve daha çok, "belirli bir tür ütopya- emek ve üretim, akılcı bilişsel saydamlık, evrensel kurtuluş ve eşitlik" ütopyacılığının sonunu içermektedir. Son düzey ise, postmodern algıyla yakından ilgilidir ve Aydınlanma'nın kabullerinin modernlik kültürü içinde gerçekliğin kendisini bir ütopyaya, bir yok-yere, yok olan edimler alanına dönüştürmesini içermektedir ki özellikle Baudrillard'da karşımıza çıkan "benzeş [simulacrum] toplumunda gerçekliğin kendisinin ütopik, hiper-gerçek haline gelmesi"ni işaret etmektedir.[112]

Eğer bu yersizlik anlamlı bir gerçekliğe denk düşüyorsa şu satırları nasıl anlamlandıracağız: "Komünizm hayatımın en önemli sorunu ve temel deneyimidir. Kendimi daima komünizmin ifade ettiği özlemlerde buldum, bir başka toplumun ve bir başka insanlığın olabilirliğine de hala inanıyorum."[113] Soruyu Blanchot'nun sözleriyle yeniden sorarsak; "Bu basit önerme safça gelebilir, ama dosdoğruluğuyla, bir türlü peşimizi bırakmayan şeyi söylemektedir bize: Kendi imkansızlığına şu veya bu şekilde her zaman bağlanmış olan bu imkan nedir, niçin vardır?"[114]

Blanchot'nun sorusu adeta utangaç bir biçimde içinde yaşadığımız yüzyılın sonunda sosyalistlerin varlığını sorgular gibidir. Çünkü traji-komik bir biçimde, tam da "sosyalizmin tarihin çöplüğüne gittiği" yolundaki savların ayyuka çıktığı bir dönemde, "kendi imkansızlığına şu veya bu şekilde her zaman bağlanmış olan bu imkan" sosyalizmle sınırlı görünmekte; ya da sosyalizm adeta zorunlu olarak umudun tek alternatifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alternatifin gerçekleşme koşulları, biçimleri vs. tartışılabilir ama bu tartışmanın varlığı, alternatif oluşunu ortadan kaldırmaya yetmiyor.

Morin'in başka bir toplum ve başka bir insanın olabilirliğine sadıkane bağlılığı ve inancı, eğer belirli siyasal programların çekirdeği olmayı sürdürüyor, örneğin "sosyalizm için mücadelenin kalbinde, herkesin özgürce gelişmesinin, her bireysel insanın özgürce gelişmesine bağlı olduğu bir toplum için mücadele yatar"[115] denilebiliyorsa, bu inancın bir iman sorunu olmaktan öte

---

[112] Andreas Huyssen, (1999), **Alacakaranlık Anıları, (Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek)** Çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları, s. 117 ve devamı

[113] Edgar Morin'den aktaran, Maurice Blanchot, (1997), **İtiraf Edilemeyen Cemaat**, Çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 10

[114] Agy, aynı yerde.

[115] IV. Enternasyonel Belgeleri,(1994) **Yirmi Birinci Yüzyılın Eşiğinde Ya Sosyalizm Ya Barbarlık**, IV. Enternasyonal Program Manifestosu, IV. Enternasyonal Birleşik

bir sorun olduğu açıktır. Dolayısıyla, bu ve benzeri inançlar bir tür milenyarizmin ya da siyasal mesihyenliğin -bunlara ilişkin öğeler içerse bile- ta kendisi olarak tanımlanıp geçilemez. Kuşkusuz, "dünyadaki, toplumdaki, uygarlıktaki yaşayış kolay kavranamayan bir dağınıklığa, bir karmaşaya yönelir, usanç vermeye başlarsa, yaratıcı kafalarda"[116] (ada-dünya gibi) reel tarih ile olması gerektiği düşünülen formları arasında karşıtlıkların oluşmasının doğal olduğu, bu bağlamda da bu karşıtlığın en iyi biçimlerinden biri olan ütopyanın ölümsüz olduğu kabulüne sığınılabilir ve "kendi imkansızlığına bağlanan imkan" her dönemde ütopya olarak adlandırılabilir. Böylece, özellikle bu çağın sonunda sosyalizm ile ütopya arasında gerçekleşen bu çakışma ya da özdeşleşmenin önüne en azından kavramsal olarak geçilmiş olur. Örneğin, Manheim'in mevcut düzeni yıkmaya çalışan her tür düşünceyi ütopya olarak nitelemesi böyle bir olanağın varlığını göstermektedir.[117] Böylece, Manheim'in yaklaşımı gereği, Altın çağ'dan sosyalizme kadar, ütopyanın tarihini izleyebilir ve sosyalizmin çöküşüyle birlikte ütopyanın da sonunu ilan edebiliriz. Çünkü nihayetinde, ütopyacı düşünce "verili durumda sadece onu yadsımaya eğilimli öğeleri gören ezilen grupların değişiklik arayışı içindeki mücadelelerinin bir ifadesinden başka bir şey olmaktan öteye gitmemektedir[118]

Fakat böyle kavramsal bir sıçrama ciddi sorunları içermektedir. En başta, böylesi bir yaklaşımın özellikle "ütopya" terimini gizemselleştirdiğini, saydamlığını ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz. Öyle ki, bu tip bir yaklaşımla, kolaylıkla yapılabilecek "ütopyacı edebiyat ve ütopyacı teori" ayrımı bile yapılamaz olur. Her isteyen, her istediğini övmek ya da yermek için bu terimle niteleyebilir. Örneğin, Marx'ın Cabet ya da Fourier kadar ütopyacı olduğu saptamasını yapmak için, "Marx'ın çoğu yapıtının oku[nu]rken, bilimsel bir risaleden çok, coşku dolu bir şeyler okunduğunun farkına varma[yı], (...) *Kapital*'in başından sonuna yankılanan düpedüz ahlaki öfkenin gücünü"[119] yeterli sayıveririz. Giderek terimi kullananın, içini nasıl doldurduğuna bağlı olarak, kullanıcı sayısı kadar ütopya tanımına sahip olabiliriz. Gerçekte ise,

---

Sekreterliği tarafından 1992'de onaylanmıştır. 1. Baskı, Türkçe çevirmeni belirsiz, İstanbul: Yazın Yayıncılık, Yeni Yol Broşür Dizisi, s.56

[116] A. Göktürk, (1973), s. 15

[117] Karl Mannheim,(1936), **Ideology and Utopia**, London: Routledge & Kegan Paul

[118] Alan Swingewood, (1998), **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 331

[119] W. G. Runciman, (1986), **Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı**, Çev. E. Mutlu, Ankara: Teori Yayınları, s. 35

tanım sayısını çoğulladıkça ya da terimin içeriğini sınırsızca genişlettikçe, hiçbir şeyi açıklayamaz hale getiriyoruz demektir.

Bu kavramsal "sıçrama"nın ikinci sakıncası, bizi aynı mantık içinde, aynı gerekçelerle gerçekte ütopya ile ilişkisi olmasa da, salt kimi dışsal özellikleri ya da öğeleri ve hatta formu ütopyayı andırıyor diye, örneğin her tür kıyamet senaryosunu, altın çağ mitosunu, milenyarist teoriyi bu "imkansız imkana" bağlamaya götürmesidir. Bu bağlanma ise, dışsal özellikleri itibariyle ütopyayı andırabilen, örneğin Robinsonad'larla ütopyalardaki adanın farklı işlevlere sahip, farklı anlamlar taşıdığı gerçeğine gözlerini kapatmamızı gerektirir. Şöyleki Robinsonad'daki bir adadan söz ederken "ortamın dışa kapalılığından, bir tutsaklık, sürgünlük duygusu[ndan], görünmez tehlikeler karşısında duyulan bir korku[dan], kendisiyle sınırlanmışlığı korkunç bir yalnızlığa, duran zaman biçimi ise, uygar dünyanın akışından kopmuşluk düşüncesine dönüş[ten]"; dolayısıyla "uygar dünyanın akışı dışında kalmak[tan]" söz ediyoruz demektir. "Robinsonad kahramanı için, [bu] bir bakıma ölümün ta kendisidir; adadaki yaşayış, yaşamak değildir onun gözünde. Gerçek yaşayış, ıssız adanın ötesindeki, özlediği dünyadır."[120] Türe adını veren Daniel Defoe'nun kahramanı bunun tipik örneğidir.[121] Oysa ütopyada karşımıza çıkan bir ada "kendine yeterlilik, güvenlik, derli topluluk, tarihsel akış dışında bir kalıcılık anlamına gelir."[122]

Biraz aşağıda değineceğim gibi, özellikle kimi izlekler bakımından ütopya ile ütopya öncesi var olan diğer formlar arasında ciddi benzerlikler görülebilir. Hatta bu tezin kapsamı içinde önemli bir yer tutacak olan eşitlik ve özgürlük talebi bu ortak temaların başında gelir. Salt bu temalarla yola çıktığımızda ütopyayı, bu kendini var eden imkanı, temellendirmek olanaksızdır. Hiç ilgisiz gibi görünen bir yerden yaklaşılsa bile, örneğin Müslümanlığın kitabı Kur'an-ı Kerim'in cennet tasarımları bile, bu bağlamda belirli bir eşitlik ve özgürlük vaadine yaslanır.[123] Ama kalkıp bu tasarıma ütopya diyemeyiz. Bu temaların yanına bir başkasını, örneğin ütopyalarda çok tipik olarak karşımıza çıkan kollektivizmi eklesek, yine de ütopya kendini

[120] A. Göktürk,(1973), s.71
[121] Daniel Defoe,(1983), **Robinson Crusoe**, Çev. A. Göktürk, Tam metin, Türkçe 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları
[122] A. Göktürk, (1973) aynı yerde
[123] Turan Dursun, (1994), **Kur'an Ansiklopedisi**, İstanbul: Kaynak Yayınları, 4. C., "Cennet" maddesi, s. 69-90,

kolayca ele vermeyecektir. Çünkü, örneğin, hemen tüm tarımsal kültürlerin başat olduğu yerlerde kollektivist esaslara dayalı benzer formlara rastlayabiliriz.

Aşağıda görülebileceği gibi, ütopya benzeri formların hemen çoğunda eşitlik, özgürlük, kollektivizm gibi esaslara rastlasak bile, tek tek bu formların arkasındaki güdüleyicileri ele aldığımızda birbirinden ayrıldıklarını, kimilerinin salt üretildikleri dönemde can alıcı bir soruna tepki olarak doğduğunu,[124] kimilerinin bir kaçış ve kapanma olanağı olarak var olduğunu[125], bazılarının da insanlığın sınırsız hayal gücünün dizginsizce at koşturmasından ibaret olduğunu görürüz.[126] Yine başka bazılarının içinde bir tür mesihyenliği barındırırken,[127] başka bazılarının dinsel dogmaları felsefe aracılığıyla doğrulamaya yöneldiğini görebiliriz.[128] Oysa bütün bunların dışında ütopyayı ayırt edebilecek bir kavram var elimizde: Umut. Reel tarihsel koşullar içinde imkansız olanı içinde taşıyan ama kendi imkansızlığının içinden doğan, adeta kendi küllerinden doğan umut.

Burada basit bir itirazda bulunulabilir: En kabasından Eski Ahit kaynaklı milenyarizm karşı bir örnek olarak gösterilebilir. tanrının göksel krallığına duyulan inanç ve özlemin, aynı zamanda bir umudun üstünde yükseldiği savlanabilir. Fakat dikkat edilirse, burada ciddi bir ayrım vardır: Ütopyanın üzerinde yükseldiği umut ilkesi, tümüyle bu tarih ve mekanı, yine bu tarih ve mekan içinde ve üzerinde değiştirme olanağının varlığını imler ve giderek, adını, tarihsel koşullara göre farklı farklı da olsa bir projeye verir. İçinde bulunduğumuz çağda bu projenin adı sosyalizmdir. Çünkü sosyalizm ya da sosyalist mücadele, katılalım ya da katılmayalım, "karmaşaya, kuşkuculuğa, kinizme ve geleceğe yönelik moralsizliğe doğru yönelen bir dünyada (...) umudun ve mutluluğun yeniden doğuşu için mücadeleyi de içerir."[129]

Ütopyalar bağlamında "umut" üzerine yapılan bu vurgu, gereğinden fazla abartılı ve ayırt edici olmayan bir faktöre ayırt etme işlevinin yüklenmesi ya da

---

[124] Örneğin, Cocagne Ülkesi modeli. Ortaçağ sonlarında, 13. yüzyılda sıkça karşımıza çıkar. Temel özelliği çalışmamanın olmaması ve yeme-içme üzerine geliştirilmiş olmasıdır. Köylülüğün açlığa karşı gösterdiği tepki ve duyarlılığı ifade eder ve ütopyadan farklı olarak, tümüyle fantastiktir.

[125] Burada hemen Servet-i Fünun dönemi kimi aydınlarının Yeni Zelanda adasına göç etme projesini hatırlayabiliriz. Bkz. Y.Küçük, (1990), 2. Baskı, 4. Kitap, s. 347 (***) işaretli dipnot.

[126] **1001 Gece Masalları**, (1992), Çev. A. Ş. Onaran, Türkçe Tam metin 1. Baskı, İstanbul: Afa Yayınları

[127] Miguel de Cervantes, (1984), **Don Kişot**, Çev. B. Onaran,2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları içinde Altın çağ mitosu betimlemesi

[128] Örneğin bkz. İ. Sina- İ. Tufeyl, (1996), **Hay Bin Yakzan**, Çev. M. Ş. Yaltkaya-Babanzade Reşid, 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları

[129] IV. Enternasyonal Belgeleri, Bkz. S. 54., 115 nö'lu dipnot.

tümüyle öznel bir değerlendirme olarak görülmeye açıktır. Çünkü ilk bakışta, içinde umudu taşımayan hiçbir tarihsel dönem ve hiçbir insani etkinlik olmamak gerekir. Dünyaya "lanetler okuyan" Nietzsche bile yüzünü bir "üstün insana" dönmüşken? Bunun aksini savlamak, bir tarihsel dönemin ya da bir insanın kendini yadsıması anlamına gelmeyecek ve ilgili çağ ve insanın intiharını -intihar çığırtkanlığını değil- beraberinde getirmeyecek midir? Bu anlamda umutsuzluk üzerine konuşma hakkına sahip olanlar yalnızca bu intiharı başarmış olanlardır; ne yazık ki onların da konuşma olanağı yoktur. Öyleyse, yaşayan hiçbir şey ve hiçbir insan ve hiçbir etkinlik umut dışında değildir. Sonuç olarak, sırf bu nedenle bile, hiçbir şeyin ayırd edici ölçüsü, umut olamaz. Demek, umut, kendi kendini var eden ya da kendi üstüne kapalı, "küllerinden doğan ya da imkansızlığın imkanı olarak", usa dayalı herhangi bir çözümlemenin konusu olmamak gerekir. Oysa bizatihi ütopyalar, en başta usun son derece incelikli bir biçimde kullanımının ürünleri değil midir?

Bu ve benzeri itirazları şimdilik veri sayıp kabullenmekle birlikte, ütopyalar için tek geçerli hakikat olarak kabul etmemek gerekir. Çünkü her ne kadar "gelecekte ne olacağı, biraz da bizim aklımızda ne olduğuna bağlıysa"[130] ve ütopyalar bir anlamda, bu gereksinime yanıt veriyorlarsa da, ayırt edici bir ölçü olarak sırf aklı kabul edip, umudu dışlayamayız. Çünkü, her çağ yalnızca bugününü sağlama almak, için geleceğini ussal olarak planlamak ve düzenlemeye çalışarak hazırlıklı olmakla kalmaz, temelde, bunu yapabilmesi için, gelmekte olanı düşlemek zorundadır. "Yalnız bir sonrakini düşlemekle [de] kalmaz, ama düşleyerek uyanışa doğru ilerler. Kendi sonunu kendi içerisinde taşır."[131] Ancak bu düşleme 'eylemi' salt geleceğe dönük bir kestirim eylemi olarak alınırsa, bu düşlemenin en önemli sonuçlarından biri olan ütopya yine de anlaşılmaz olarak kalır. Böyle bir kestirim belki bir bilim-kurgu yapıtını anlamamıza yardımcı olabilir ama ütopyayı değil. Çünkü, "her çağa bir sonraki çağı görüntülerle sergileyen düş içerisinde ise henüz gelmekte olan çağ, tarihin en eski dönemlerinin, başka deyişle sınıfsız bir toplumun öğeleriyle karışmış olarak belirginleşir. Bu öğelere ilişkin olup, dağarcıkları toplumun bilinçaltında bulunan deneyimlerin yeni ile karışması, ütopyanın doğumuna neden olur; bu

[130] Raymond Willams, (1989), **İkibin'e Doğru**, Çev. E. Tarım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 15

[131] Walter Benjamin, (1993), **Pasajlar**, Çev. A. Cemal, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, içinde, Rolf Tiedemann, (1982), "Pasajlar Yapıtı'na Giriş", s. 24

ütopyanın izdüşümlerine ise kalıcı yapılardan geçici modalara değin, yaşamın binlerce olgusunda rastlanır."[132]

Görüldüğü gibi, geleceğe yönelik düşleme eylemi, salt usun tedbirli bir davranışı olmakla kalmamakta, aynı zamanda binlerce yıldan beri var olan özlemlerin, verili değerler sistemiyle karışarak, bir umudu ifade etmesi anlamına gelmektedir. Bu "umudu" ve buna bağlı düşlemeyi biraz daha saydamlaştırabilmek ve sınırlarını belirleyebilmek için, kısaca da olsa ütopya tarihinde bir gezinti yapmak ve kimi benzer formlara bir göz atmak gereklidir.

[132] W. Benjamin, (1993), s. 79

2. ÜTOPYA: TARİHİ VE KAYNAKLARI

A) TEORİ İLE EDEBİYAT ARASINDA

Günümüzde herhangi bir kuram ya da teori ya da proje, -eğer ütopik ya da ütopyacı, ütopya gibi terimler rastgele ve keyfi olarak tanımlanıp kullanılmıyorsa- ütopik olarak nitelendiğinde, genellikle iki olasılıktan biri söz konusudur: Ya, liberal ideolojilerin perspektifinden soruna yaklaşılıyor ve verili sorun için üretilen çözüm ya da kuramların maliyeti ile faydası, getirisi ile götürüsü, girdisi ile çıktısı arasında bir fayda-maliyet analizi yapılarak, aralarındaki makasın açıklığı vurgulanıyordur; ya da Marksist bir perspektiften yaklaşılarak, ilgili yaklaşımın maddi yapıların doğru çözümlenememesine bağlı olarak, tarihsel ve toplumsal koşulların göz ardı edilmesiyle, bu koşulların bizzat kendi sonucu olan etkenler ya da istençle değiştirileceğinin öngörüldüğü savunuluyordur. Hangisi söz konusu olursa olsun, nihayetinde burada geçerli olan ütopiklik vasfının bir niteliği işaret etmekle birlikte, bu niteliğin ödünç alındığı malzeme deposunun adresi belli değildir. Yani, kestirmeden söylenirse, "ütopik olma" hali toplumsal kuramın cephaneliğinden de ödünç alınmış olabilir, edebiyatın cephaneliğinden de. Bu yüzden, en başta ütopya edebiyatı, ütopik toplumsal kuram ve ütopik olmayan, bildiğimiz anlamda toplumsal kuram arasında bir sınır çizgisi çekmek yararlı olacaktır. Böylece, en azından ütopya tarihinde kısa bir gezinti yaparken, bu tarihin içinde yer alan unsurların ütopya edebiyatına mı, ütopik toplumsal teoriye mi ait olduğunu kolaylıkla ayırd edebiliriz.

İlk bakışta, bu ayrımın hiç de önemli bir sorun olmadığı söylenebilir. Çünkü ütopya edebiyatı kolaylıkla kendini ele vermektedir: İmgesel bir kurgu olarak göze çarpıvermektedir. Fakat, bütün edebiyat ürünlerinin imgesel bir kurgu olduğu gerçeği karşısında, ütopya edebiyatını böyle nitelemenin anlamsızlığı ve açıklayıcı olmadığı açıktır. O halde ilk sorun, ütopya edebiyatı ile edebiyatın diğer dalları arasında bir ayrım yapabilmektir. Benzer bir sorun ütopyacı teori ile genel toplumsal teori arasında yaşanmaktadır. Bu ikisi birbirinden nasıl ayrıştırılacaktır? Sihirli kelime olarak, kurgu terimini, buraya

da uygulamak mümkündür. Ütopyacı teori bir kurgu ortaya koymakta ve içerdiği çözümlemeler bu kurgudan güç almaktadır. Ama burada da sonuç değişmiyor. Fourier'in, Saint-Simon'un dayandığı kavramlar seti kurgusaldır da, Rousseau'nun ya da Hobbes ve Locke'unki değil midir? Bunu savlamak, örneğin, Locke'u "doğa durumu" kavramının tarihsel gerçekleşmişliğini kanıtlamaya davet etmektir. Yani, gerçekte, Hobbes ve Locke, kendilerinin hiç sorun edinmediği bir alanda, çözümlemelerinin antropolojik geçerliliği alanında bir tartışmaya sokuluverir. Oysa onların sorunsalı da en az ütopyacı kuramcılar kadar, ilgili oldukları sorunsal alanında, örneğimiz düzeyinde devlet konusunda, devletin mantıksal kökenlerini aramaktır; antropolojik değil.[133]

Bir başka ayrıştırma biçimi de Frye'ın sözcükleriyle ifade edilebilir: "Toplumsal anlayışlardan ikisi, yalnızca mitos aracılığıyla dile getirilebilir. Bunlardan birincisi, toplumun başlangıcının bir açıklamasını sunan toplum sözleşmesidir. Öteki ise, toplumsal yaşamın yönelmiş olduğu *telos* ya da sonucun bir düşsel görüntüsünü çizen ütopyadır."[134] Fakat burada Frye'ın açıklamaları yetersizdir. Çünkü buna göre, ütopya ile toplumsal teori arasındaki fark, yalnızca yöneldiklere hedefe indirgenebilir: Doğuş ve telos hedeflerine. Daha da önemlisi, "doğuşu" bir mitos olarak kabul ettik mi, buna dönük bütün toplumsal çözümleme biçimleri de "mitolojik" bir okumaya açık hale gelir. Bu durumda, bugün niçin Locke hala anlamlı bir kerteriz olabilirken, Saint-Simon'un olamadığı da ayrı bir soru imi olarak karşımıza çıkacaktır. Kaldı ki mitos bağlamından çıksak bile, reel işleyişi çözümlemek için kullanılan, örneğin *egemenlik* gibi kavramlar da nihayetinde kurgusaldır. Dolayısıyla mitos bağlamında bir ayrıştırmaya gitmek son derece zor görünüyor. Öyle ya, bütün siyasal bilimlerin kullandığı temel kavramlardan biri olan "devlet" kavramının bir mitos olmadığını kim kanıtlayabilir? Sonuç olarak "kurgusallık" ya da "mitos" üzerinden bir farklılaştırmayla ütopyayı ayrıştırmak olanaklı görünmemektedir.

Öncelikle, ütopya edebiyatıyla, ütopyacı teoriyi birbirinden ayırmak gerekir. Buna göre, ütopyacı edebiyatın iyi ya da mükemmel bir toplumda yaşama deneyiminin bir hikayesi ya da daha geniş olarak anlatısı olduğunu belirleyebiliriz ki bu aynı zamanda, ütopya edebiyatının, kendi dışındaki

---

[133] Ernst Cassirer, (1984), **Devlet Efsanesi**, Çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, s. 165 ve devamı.

[134] Northrop Frye,(1971), "Edebiyatta Ütopya Türleri", Çev. A. Göktürk, **Türk Dili**, Eleştiri Özel Sayısı:II, C 23, No 234, 1 Mart 1971, s.510

edebiyat alanlarıyla farkını da ortaya koymaktadır. "Fakat, iyi bir toplumun doğası nedir? Ütopik iyi bir toplum, iyi bir toplumun geleneklerinden ve kavramlarından nasıl farklılaşır?" İşte bu ve benzeri sorular sorulduğunda karşımıza ütopyacı teori çıkar.[135] Dolayısıyla, ütopyacı teorinin kimi kavramlarını olduğu gibi kullansa bile, ütopyacı edebiyatın temel gereci imgelemin gücüdür. Reel tarihten alınan malzeme ve bu tarihe karşı takınılan tavır doğrudan imgelemin gücüyle yoğrularak oluşturulur. Oysa ütopyacı teorinin ana malzeme deposu kavramlar deposudur; imgelem değil.

Kumar'ın da vurguladığı gibi, burada ütopyacı teorinin bir kurgu oluşu ya da formunun diyalog, risale ya da krala öğütler tarzında olması tek başına ayırtkan ölçü olamaz. Ütopik olmayan bir toplumsal teori örneği de benzer formları kullanabilir. Bu gözden kaçırılırsa, kolaylıkla bütün toplumsal kuram ütopik kuram, bütün ütopik kuram da toplumsal kuram olarak pekala "okunabilir."[136] Fakat, toplumsal teori ile ütopyacı teori arasında, kurgusallığın ötesinde temel bir ayrım vardır: Toplumsal çözümleme biçiminin kökten farklılığıdır bu. Ütopyacı teorinin en temel varsayımı ya da kabulü, daha önce de belirttiğim gibi, insan doğasına ve bu doğanın potansiyellerine ilişkindir. Dolayısıyla, farklılaşma bu varsayım ve kabullerin farklılaşmasıyla ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal teori de insan doğasına ya da insanlık durumuna ilişkin konuları kendine sorunsal alanı olarak seçer; fakat toplumsal teorinin yöneldiği sorunsal alanları veri yani mevcut alanlardır. Bu anlamda, toplumsal teorinin bir sorun alanını sorunsal edinmesi için bu alanın en azından kimi belirtilerinin ortaya çıkması, kendini dışlaştırması gerekir ki bu aynı zamanda, ilgili sorunun çözümlenebileceği olasılığını da içermektedir. Marx'ın belirttiği gibi, "insanlık önüne çözebileceği sorunlar koyar." Ütopyacı teori ise bununla bağlı değildir. O doğrudan geçmişten geleceğe uzanan, insan doğasının potansiyelleriyle bağlıdır.

[135] K. Kumar, (1991), s. 28
[136] K. Kumar, (1991), aynı yerde.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

B) ÜTOPYANIN KAYNAKLARI

Ütopyanın tarihine göz atabilmek için ilk engel olan, ütopya edebiyatı - edebiyat, ütopyacı teori - toplumsal teori engelini bir biçimde aştıktan sonra, atılması gereken ikinci adım, neyin, hangi formların ütopyanın tarihine dahil olup olmadığını saptayabilmektir. Eğer ütopyaya dışsal olarak benzeyen tüm formları bu tarihe katarsak, tarihin epeyce eski dönemlerine kadar gitmemiz gerektiği açıktır ve bu başlı başına, ayrı bir tez konusu olabilir. Bu nedenle, burada çok detaylı bir tarihsel döküm yapmayacağım. Ancak, bir ölçü kullanarak, buna uygun olanların ütopya bağlamında ele alınması gerektiğini, bunun dışında kalanların ise benzer formlar bağlamında, ütopyayı besleyen kaynaklar olarak düşünülmesi gerektiğini belirteceğim ve bunları kısaca örnekleyeceğim.

Eğer ütopyayı önceleyen ya da besleyen kimi formları ütopyanın tarihine katacak olursak, daha önce değindiğim bütün sakıncaların tuzağına düşmek kaçınılmazdır. Ancak kuşkusuz bu ön formlara değinilmek gerekir. Çünkü, ütopyanın beslendiği ana kaynakların en başında mitoloji gelmektedir; her ne kadar abartılı bir ifade olsa da, Koestler'in toplumsal mühendislik için söylediği, "toplumsal mühendislerin ozalitleri antik metinlerin gözden geçirilmiş baskısıdır" sözü, kısmi bir doğruyu ifade etmektedir. Ancak bunun anlamı antik her metnin ya da her formun bir toplumsal projeye ya da ütopyaya karşılık olduğu değildir.

Ölçüt olarak, öncelikle ütopyanın evrensel bir form olmadığı kabulüne yaslanacağım. Ütopya, Antik dünyanın kültüründen beslenen ya da ona yaslanan, Hıristiyan ahlakıyla donanmış ve rasyonalizmin başat olduğu Batı ülkelerinde karşılaştığımız bir formdur. Bunun dışındakiler ise; eşitlik, özgürlük, kollektivizm, bütüncüllük gibi arzuların kışkırttığı ve ütopyayı besleyen, ütopya öncesi biçimlerdir.

Ütopyayı besleyen ama kendisi başlı başına bir ütopya niteliği taşımayan formları belli başlı bir kaç başlık altında sıralayabiliriz:[137]

---

[137] Bu ve bundan sonraki ara bölümde, ütopya dışı formlar ve ütopyaların tarihiyle ilgili olarak kullanılan kaynaklar, yeri geldikçe özel olarak belirtilmiştir. Ancak, bunların dışında ayrıca şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Joe Hertzler, (1923), **The History of Utopian Thought**, New York; George Kateb, (1963), **Utopia and Its Enemies**, New York: Free Press; G. Negley, (1977), **Utopian Literature: A Bibliography**, Lawrence: Regents Press

İlk elde hemen *Altın çağ* mitoslarını düşünebiliriz. Antik dünyada sıkça karşılaşabileceğimiz altın çağ teması, bozulmanın, yozlaşmanın olmadığı, kötülük ve ızdırap kaynaklarına rastlanmadığı; Hıristiyanlığın terminolojisiyle söylenirse, insanın düşüşünden önceki dönemi ifade eder. Bu dönemde, insan ile doğa arasında adeta altın bir uyum vardır. İnsanın gereksinimleri ve arzuları son derece sınırlıdır. İnsanın doğaya karşı herhangi bir mücadelesi söz konusu değildir. Doğa, insana her istediğini hazır olarak sunmaktadır. Dolayısıyla, bu dönem insan iradesinin izine bile rastlanmadığı bir dönemdir. Bundan ötürü de savaşlara, rekabete, çatışmalara yol açacak herhangi bir saik söz konusu değildir. Kadınlar ve erkekler refah, bolluk ve özgürlük içinde yaşamaktadırlar.[138] Bütün bunlara bakıldığında, kolaylıkla çalışan, yorgun sınıfların düşü olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü de hemen tüm uygarlıklarda gözlenebilir. Batı uygarlığı açısından bakıldığında, Antik dünyada, Homeros'da, Pinderos'da, Heseidos'da, Platon'da, Virgil'de kolaylıkla izlerine rastlanılabilir.[139]

İkinci olarak, *Cocagne ülkesi* teması belirtilebilir. Geç ortaçağda, özellikle 13. yüzyılda sıkça görülür. Kumar'a uyarak, "yoksul erkeğin cenneti" olarak niteleyebiliriz.[140] Burada Kumar'ın nitelemesini özellikle "yoksul insan" değil, "yoksul erkek" olarak Türkçe'ye aktarıyorum. Çünkü, daha çok şiirsel formlarla karşımıza çıkan Cocagne ülkesinde, kadınlar daima cinsel olarak çekiciliklerini koruyan, ayırtkan, kendine özgü özelliklerini hiç kaybetmeyen, sıradanlaşmayan insanlar olarak; erkekler ise, "gençlik pınarından içtikleri için" hep otuz yaşında kalmayı başaran insanlar olarak karşımıza çıkar.[141] Cocagne ülkesi'nde de yine çalışan sınıfların özlemlerinin bir ifadesini buluruz. Özellikle de feodal baskılarla karşı karşıya olan köylülüğün fantastik tepkisidir bu tema; Rabelais'in *Gargantua*'sı gibi.

Üçüncü olarak sayabileceğimiz *Arcadia teması* ekolojist niteliğiyle, diğer formlara göre, biraz daha öne çıkar. Altın çağ ve Cocagne ülkesine göre, Arcadia'nın insanları çalışan insanlardır. Fakat bu çalışma faaliyeti doğa ile uyum içinde gerçekleşir. Doğayla yaşanan bu uyuma paralel olarak, toplumsal

---

of Kansas; Bülent Somay, (1991), "Bilim-Kurgu Kronolojisi", **Metis Çeviri**, No 14, Kış, s. 1-2

[138] K. Kumar, (1991), s. 4

[139] John Ferguson, (1975), **Utopias of the Classical World**, New York: Cornell University Press, Ithaca.

[140] K. Kumar, (1991), s. 6.

yaşam da çelişkileriden arınmış ve ılımlı bir noktada stabilize olmuştur. Bu yanıyla ütopyadan ayrıldığı hemen farkedilmektedir. Ütopyalar, başta da belirttiği gibi, insan ile doğayı karşı karşıya koyarlar ve doğanın üstünde bir insan hükümranlığını temsil ederler. Arcadia'da tam bir toprağa dönüş söz konusudur. Tümüyle tarımsal bir ekonominin hakimiyeti vardır. Özellikle Rönesans döneminde etkilerini gösterdiği düşünülürse, o dönem kentsel yaşama bir tepki olarak ortaya çıktığı düşünülebilir.

Dördüncü olarak, Türkçe'ye "Binyılcılık, bin yıl" olarak aktarabileceğimiz *Millenium* temasını belirtebiliriz.

Eski Ahit ve Yeni Ahit'te karşımıza çıkan milenyum, bin yıllık bir mutluluk dönemini simgelemektedir. Yeni Ahit'te Yuanna'nın düşüne göre, gökten inecek bir melek İblis'i bağlayarak bin yıl süreyle cehenneme kapatacak, Hıristiyanlık uğruna can verenler dirilecek ve İsa ile birlikte bin yıl hüküm sürecekti. Bu bin yılın sonunda, İblis yeniden serbest bırakılacak, bir süre insanları doğru yoldan ayıracak ve ardından sapkınlık gösterenler cezalandırılmak üzere, bütün ölülerle birlikte son yargı için toplanılacaktır.

Milenyum teması, cennet ve Altın çağ temalarını birbirine bağlayacak şekilde düzenlenmiştir. Ancak, temel bir farklılık söz konusudur: Bin yıllık dönemin sonu aynı zamanda dünyanın, tarihin sonu anlamına gelmektedir. Bunun dışında, milenyum dönemi, diğerlerinde olduğu gibi, bir bolluk, barış dönemi anlamına gelmekle birlikte, aynı zamanda dindarlığın, "doğruluğun" hüküm sürdüğü bir altın çağ anlamına da gelmektedir.

Milenyum teması giderek, Yahudi mesihyenliği ile birleşecektir. Bin yıl inanışı beraberinde bir önder-peygamberin kurtarıcı rolünün altını çizmeye de yarayacaktır. Fakat, önder-peygamberin altını ısrarla çizse de bu tema, kollektivist bir temadır.[142] Bu temanın ilginç örneklerinden birini Soloviyev "Deccal'ın Öyküsü" adlı yapıtında vermektedir.[143] Aynı şekilde, ilginç bir biçimde, özellikle günümüzde bu temanın seküler versiyonları karşımıza çıkabilir. Postmodern kimi düşünürlerin, vahyedercesine hakikatin, tarihin, ilerlemenin, aklın ve devrimin ve tüm bunları kapsayacak şekilde, "büyük

---

[141] J. C. Davis, (1981), **Utopia and the Ideal Society**, New York: Cambridge University Press.

[142] K. Kumar, (1991), s. 9. Ayrıca bkz. J. C. Davis, (1981), s.31 ve devamı.

[143] Soloviyev'in öyküsü apokaliptik bir kara-ütopya gibi görünmektedir. Soloviyev ve yapıtının bir özeti için bkz.A. Walicki, (1987), s. 335-351

anlatıların sonunun geldiğine" beyanları apaçık milenyarizmi çağrıştırmaktadır.[144]

Ütopyaların beslendiği ya da ütopyaları andıran bu temel formlar dışında, *Harikalar Diyarı*, *Cennet*, *Hayali Geziler*, daha önce andığım *Robinsonad*'lar, *İdeal Şehirler* gibi model ve formları da örnek olarak verebiliriz. Buna bağlı olarak, Swift'in *Gulliver'in Gezileri* gibi, *Alice Harikalar Diyarı'nda* ya da *Robinson Crusoe* gibi örnekleri sıralayabiliriz.

[144] Bu konuyu da içerecek şekilde geniş bir değerlendirme için, Bkz. Malcolm Bull, (Ed.) (1995), **Apocalypse Theory and the Ends of the World**, Oxford: Basil Blackwell, içinde, Krishan Kumar, "Apocalypse, Millenium and Utopia Today", s. 201-224

C) GEÇMİŞTEN GELECEĞE Mİ?

Ütopyayı, örneğin "ütopya, ideolojinin ideolojik eleştirisidir"[145] biçiminde tanımlarsak ütopyanın bir tarihinin olup olmadığı ya da ütopyanın tarihsel bir nitelik taşıyıp taşımadığı sorunlu hale gelecektir. Çünkü ütopyanın tarihi doğrudan doğruya, "ideolojinin bir tarihi olabilir mi?" sorusuna dönüşecektir. Eğer ütopya tarihsel bir şeyse, doğal olarak, tarihsel olan her şey gibi bir başı ve sonu olacaktır. Yok eğer tarihsel olarak kavrama şansımız yoksa, o zaman ütopyanın ön formları gibi, beslendiği kaynaklar gibi bir ayrıştırma yapma şansımız yok demektir. Yukarıda, daha baştan ütopyanın evrensel olmadığı ve belirli bir kültürel forma özgü olduğunu kabul etmekle, aynı zamanda tarihsel bir şey olduğunu ve bu nedenle de ütopyayı besleyen formların kendisinden ayrıştırılabileceğini kabul etmiştim. Bu mantık içinde, ütopya ile ideoloji arasında bir ilişkide, aynı geçerlilik ideoloji için de söz konusu olacaktır elbette. İdeolojinin de, ütopya gibi bir tarihi vardır ve bu tarih de, özel mülkiyetin doğuşu ve dolayısıyla sınıfların ortaya çıkışıyla değil, özel mülkiyete ve sınıfların doğuşuna giden yolu açan, yöneten-yönetilen ayrımının ya da şiddetin tarih sahnesine çıkışıyla başlatılabilir.[146] Tez kapsamı içinde, gerek duydukça bu tartışmaya yeniden dönmeyi deneyeceğim. Ancak, burada bu genel kabulün ardından çok kısaca ütopyanın tarihine göz atmakla yetineceğim.

i.Ütopyanın yeniden doğuşu:

Ütopyanın tarihsel gelişimini bir kaç basamakta ele almak mümkündür. Antik dünyayı ve onun ürünlerini, örneğin Platon'un *Devlet* ve *Timaeus ve Critias'ı*, Samosatalı Lukianos'un *Gerçek Tarih'i* gibi ürünleri bir kenara bıraktığımızda, ütopyanın doğumunu, Thomas Morus'un (1480-1535) aynı adlı yapıtının ilk kez yayınlandığı 1516 yılına tarihleyebiliriz. 1516'dan 1789'a, yani Fransız Devrimi'ne kadar olan dönem ütopyanın birinci ve altın dönemlerinden

[145] Louis Marin, **Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces**, Tr. R. A. Vollrath, New Jersey: Humanities Press International, s. 195

biri olarak kabul edilebilir. Morus'un ardından, Campanella (1568-1639) ve Francis Bacon (1561-1626) *Güneş Ülkesi* ve *Yeni Atlantis*'le karşımıza çıkacak ilk isimler olacaklardır. Bu isimlerin arkası hiç kesilmeyecek; örneğin, 1638'de Francis Godwin *The Man in the Moon* (Aydaki Adam), 1648'de Samuel Gott, *Nova Solima* ile, 1656'da James Harrington, *Commonwealth of Oceana* ile, 1657'de Cyrano de Bergerac *L'autre monde* (DiğerDünya) ile, 1699'da Fenelon *Telemak'ın Maceraları* ile geleneği sürdüreceklerdir. 1700'lü yılların başından başlayarak, bütün 18. Yüzyıl boyunca, Fransız devrimi'ne kadar ütopyayı besleyen kaynaklardan biri olarak da sayılabilecek "mükemmel ahlak devletleri" olarak niteleyebileceğimiz forma uygun ahlaki ütopyalar alanı dolduracaktır. Salt ahlaki kaygılarla üretilen bu ütopyalar referans olarak kabul ettikleri kaynağın niteliğine göre, adeta her yaklaşan devrim öncesi güncelleşip acilleşen ahlaki çöküntü ve yozlaşmanın yaygınlaşmasına tepki verir gibidirler. Abbe Coyer (1752), Bricaire de la Dixmerie, Marki de Lassay (1727), Stanislas Leczynski (1752) gibi isimler bunların örneklerindendir. Aynı dönemde, bir yandan da burjuvazinin o dönem geçerli fizyokratik ideolojisine uygun, toprağa dönük, tek değer olarak tarımsal ekonomiden elde edilen değeri kutsayan fizyokrat ütopyalar üretilecektir ki M. Grivel (1783) bunların örneklerinden birini vermiştir. Bütün bu yüzyıl boyunca ütopya edebiyatının ne büyük bir yaygınlık kazandığını anlamak için, bir örnek olarak, İngiltere'de yayınlanan ütopyaların sayısı bir fikir verebilir. 18. yüzyıl boyunca, yani 1700'den başlayarak, 1802'ye kadar sadece İngiltere'de 75 adet ütopya türüne giren yapıt üretilmiştir.[147] Bu sayı ilk bakışta azımsanabilirse de, eğitimin henüz demokratikleşmekten uzak olduğu, kitap üretiminin ve tüketiminin sınırlı olduğu bir dönemde bu sayı oldukça anlamlıdır. Bu yüzyılda, ünlü düşünür Voltaire bile, dünyayı ziyaret eden uzaylıların gözleriyle bir öykü üretmiştir: *Microme'gas*

[146] Bu konuda Türkçe'de örnek bir tartışma için, Bkz. Roland Barthes, (1987), **Yazı Nedir?**, Y. Hazırlayan. E. Batur, İstanbul: Hil Yayınları, içinde, Ragıp Ege, "Roland Barthes'ın 'Söylen' Kavramı Üzerine", s. 91-122

[147] Claeys Gregory, (Ed.), (1994) **Utopias of the British Enlightenment**, London: Cambridge University Press, s. xxix

ii. Ütopyacı sosyalistler:

Fransız devriminin ardından ütopyanın tarihinde ikinci perde açılacak ve sahneye ütopya edebiyatından da güç alan, ütopyacı teori girecektir. Ütopya artık insanları eğlendirmek, şimdiki zamanları üzerinde düşündürmekten öte, bizzat şimdiki zamanı değiştirme projeleri ve bu projelerin gerçekleştirilmesinin yordamlarını içerdiği iddiasıyla karşımıza çıkacaktır. Üç isim, Henri Saint-Simon (1760-1825), Robert Owen (1771-1858) ve Charles Fourier (1772-1837) bu dönemi niteleyen isimlerdir.

Her ne kadar, bugünden geriye bakıldığında bu üç ismi ütopyacı teorinin önemli isimleri olarak nitelesek de, bu üç isim de kendilerini ütopyacı olarak nitelememekte, sosyal bilimci olarak görmektedirler.[148] Gerçekten de buna hak verilebilecek şekilde, örneğin Saint-Simon modern sosyolojinin kurucularından biri sayılabilir. Fourier ise kendisini Copernic ve Newton gibi isimlerle karşılaştırıyor ve onların "maddi dünyanın tanınması için yapmış olduklarını, [kendisinin] organik ve sosyal dünyanın gelişme yasaları için yaptığını" düşünüyordu.[149] Öyle ki Fourier kendisinin ütopyacı olmadığını savunuyor ve aksine, bütün felsefi bilimleri ütopyacılıkla eleştiriyordu.[150]

Ütopyacı sosyalistlerin ortaya çıkışı, Fransız devrimine bir tepki olarak düşünülebilir: Devrimin vaat ettiklerinin gerçekleşmemesi ve vahşi kapitalizmin bütün hızıyla hakimiyetini pekiştirmesi. Vahşi kapitalizme duydukları tepkiden güç alan bir hümanizmaya sahip ütopik sosyalistler, insanı kurtarmak için yine insana, insan iradesine yüzlerini dönmüşlerdir. Bunun için gerçeği bilmek ve olması gerekenin gereğini yapabilmek için gerekli iradeyi göstermek yeterli olacaktır. Bu yaklaşım ister istemez bu düşünürleri çeşitli odaklara mahkum olmak zorunda bırakmıştır; devlet kademesindeki görevliler, zengin burjuvalar gibi. Ya da Robert Owen'da olduğu gibi, ekonomik olanakları elverdiğince, bizzat kendi projelerini ve reform paketlerini uygulamaya koymaya çalışmışlardır.[151]

---

[148] Vincent Geoghegan, (1987) **Utopianism and Marxism**, London: Methuen, s. 8.
[149] M. Beer,(?), Agy, s. 456
[150] Ruth Levitas, (1990), **The Concept of Utopia**, Hertfordshire: Philip Allan, s. 38
[151] Rona Aybay, (1970), **Sosyalizmin Öncülerinden Robert Owen**, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Bu üç isim de sosyalist olarak nitelenmelerine karşın, toplumu analiz birimlerinden biri olarak sınıfları görmekten uzaktırlar. Sınıfların varlığını, sömürüye ve yabancılaşmaya yol açan temel faktör olarak görmekten öte, yalnızca dayanışmaya yol açan birimler olarak görme eğilimindedirler. Proletarya yalnızca en yoksul ve en çok sömürülen sınıf olarak kayda değerdir ve bunun tek sonucu da, en fazla ilk kurtarılacak sınıf olmasından ibarettir. Kapitalizmin işleyişinden kaynaklanan sonuçları, buna bağlı olarak, bu işleyiş biçimine değil, kapitalist ilişkilerin hakim olduğu biçimlerden biri olan sanayiye bağladıklarından ötürü, çok sınırlı bir anlamda anlaşılmak kaydıyla sanayiden kaçışı temsil ederler. Ancak Saint-Simon'u bunun dışında tutabiliriz.

Her birinin çözümlemeleri farklı olmasına karşın, üçü de insan doğasının bilimsel kavranışı temelinde, işbirliğinin, örgütlenmenin ve uyumun önemini vurgulamışlardır.[152] Yine her üçünde de Aydınlanma'nın etkisiyle bir tür bilim dini anlayışının olduğu da söylenebilir. Bunun arkasındaki kabul ise, böylesi bir dinsel zihniyetin toplum açısından uyumun sağlanmasına dönük olarak, bir tür birleştirici bağ dokusu görevi yapacağıdır.

Ütopyacı sosyalistlere, özellikle ütopyanın Marksizm ve sosyalizmle ilişkisi bağlamında yeniden döneceğim. O nedenle burada çok dar açılı bir fotoğrafla yetiniyorum.

iii. Sosyalist ütopyalar

Ütopik sosyalistler, nasıl Fransız devriminin yarattığı düş kırıklığının ardından, bir tepkiyi ve yeni tasarım ve çözümlemeleri ortaya atmışlarsa, aynı şekilde, 1848 devrimlerinin ardından gelen dönem de sosyalist ütopyalara giden yolu açmıştır. Gerçi, 1848 devrimlerinden önce, 1838'de ilk sosyalist ütopya sayılabilecek bir metin, Etienne Cabet tarafından ortaya konmuştur. Marx'ın da kayda değer bularak önemsediğini bildiğimiz Cabet'in *İcarie'ye Geziler* adlı metni tümüyle barışçıl bir ruh hali içinde kaleme alınmıştır. Bir devrimi avucunda tutacak olsa ve avucunu açması karşılığı hayatı bağışlanacak da olsa, Cabet avucunu açmayacağını belirtir. Ama öbür yandan da Babeuf hayranı olduğu bilinmektedir. Cabet'nin devrime karşı bu tutumu doğrudan hümanizminden kaynaklanmaktadır. Bu hümanizmin beslendiği ana kaynak ise Hıristiyan mistisizmidir.

---

[152] Ruth Levitas, (1990), s. 36

Gerek Cabet'nin, gerekse ütopyacı sosyalistlerin sınıf kavramı ve buna bağlı olarak sınıf mücadelesini tanımayan hümanizmi, 1848'in sert kayalarına çarpacak ve sınıf savaşımının kaçınılmaz olduğu fikriyle birlikte, Marksizm kendine geniş bir yayılma alanı bulacaktır. Aynı şekilde, mücadelenin sertleşmesiyle, ütopyalardaki etik kaygılar giderek geri planda kalmaya başlayacak, deyim yerindeyse, bu dönem ürünleri adeta "gündemin" peşine takılacaklardır.

19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren peşpeşe sosyalist ütopyalar yayınlanacaktır. Bunlardan en çok bilinenleri Çernişevski'nin *Nasıl Yapmalı?*, Bellamy'nin *Looking Backward* (1888), Morris'in *News From Nowhere* (1890) ve nihayet 1990'lerin başında, (1906) London'ın *Demir Ökçe*'sidir.[153]

Bu ütopyacıların hemen tümünde, ortak öğeler olarak sosyalizm ya da komünizmin belirli bir süreçten geçerek kurulduğunu, devletin tasfiye edildiğini; burjuva toplumuna özgü kurumların parçalandığını, örneğin aile kurumunu yerini özgür birleşmelerin aldığını; özel mülkiyetin dağıtılarak kollektif-kamu mülkiyetine geçildiğini; buna bağlı olarak kapitalist ekonominin olmazsa olmazları, para vs. gibi öğelerin tümden ortadan kaldırıldığını görüyoruz.

Sosyalist ütopyacılar bütün bu özelliklerine karşın Aydınlanma'nın argümanlarının etkisi altındadırlar. İlerleme fikri hala başat fikirdir. Ürettikleri ütopyalarda teknoloji başrole çıkmaktadır ve hepsinde de yüksek bir teknoloji düzeyi öngörülmüştür.

iv. Ütopyaların tersine doğuşu:

1881'de bir kadın yazar, Mary Wollstonecraft Shelly, insanın kendi eliyle yarattığı bir başka insanın, ilk organik robotun hikayesini yazacak ve adeta ileride neler olabileceğine dair ipuçları sunacaktır. Bu yapıt, çok sonra ünlenecek ve filme de çekilecek olan *Frankenstein*'dır. 19. yüzyıl boyunca kendi kurtuluşunun kendi elinde olduğuna ve tarihi yönlendirebileceğine inanan ütopyacılar, bu kurtuluşu endeksledikleri sosyalizmin türküsünü çalmışlar ama eğer sosyalizm gerçekleşirse, kendi ütopik idealleriyle birlikte, onun yanı sıra, ona karşın da olsa nelerin de gerçekleşebileceğini pek fazla öngörmemişlerdir.

Zaten türsel olarak ütopyadan böyle bir öngörü beklemenin de anlamlı olmadığı açıktır. *Frankenstein*, insan arzularının ne gibi sonuçlara yol açabileceğini ve giderek, kendisine karşın sonuçların doğabileceğine dikkat çeken ilk örnek sayılabilir. Mary Shelly'i bir başka isim izleyecektir: İlk "çağdaş" anti-ütopyayı H.G. Wells ortaya koyacaktır: *When the Sleeper Wakes* (Uyuyan Uyanınca) Ancak ütopyanın, bu kez 20. yüzyılda anti-ütopya olarak yeniden ve tersine doğumu için, 1917 Ekim devrimi ve bunun sonuçlarını beklemek gerekecektir. Bu da çok gecikmeyecek ve anti-ütopya tür olarak 1920'de Yevgeni Zamyatin'in *Mıy* (Biz) yapıtıyla dünyaya gözlerini açacaktır. *Biz* Sovyet devriminin yarattığı düş kırıklığıyla yazılmış ve bu devrimin sonuçlarına apaçık bir tepkidir. *Biz*'in ardından, 1932'de bir diğer ünlü örnek, Aldous Huxley'in *Brave New World* (Cesur Yeni Dünya) ve 1949'da anti-ütopyanın en ünlü ve en yaygın olarak bilinen örneği, George Orwell'in *1984*'ü karşımıza çıkacaktır.[154]

Çok basit bir saptamayı burada yapmak gerekebilir. Özellikle sosyalist ütopyaların 19. yüzyıla damgalarını vurmalarıyla birlikte, burjuva ideolojisinin de bir karşı saldırıya geçme hazırlığı içinde olduğu/ olacağı ve kapitalizmi öven ütopyalar üretmeye çalışacağı beklenebilirdi. Bu beklenti doğrulanmıştır da. Her ne kadar burjuva ideolojisi ile 20. yüzyılın anti-ütopyaları arasında, şimdilik indirgemeci bir biçimde, bir eşleştirme yapmıyorsam da, buna karşın, örneğin 19. yüzyılda Bellamy'nin *Looking Backward*'ına bir yanıt oluşturmaya çalışan ve burjuva ideolojisini savunan Arthur Vinton'un *Looking Further Backward*'ının tam da böyle bir örnek olduğunu belirtebiliriz.[155]

Ütopyalar ile anti-ütopyalar arasındaki farkı netleştirebilmek için, ütopyaların kimi varsayımlarını anımsamalıyız. Bunlardan bazıları: İnsanın özsel olarak iyi olduğu ama başka bazı faktörler nedeniyle bunu yitirdiği, (yani mutlak bir iyilik hali yok; kaybedilebilir bir iyilik bu); insanın doğasının biçimlendirilebilir bir özellik taşıdığı, Walsh'un deyişiyle "plastik" olduğu[156]; bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk arasında bir dikotominin olmadığı, iyi bir toplumun ancak bütünsel nitelikte bir mutluluk ile sağlanabileceği; insanın ussal bir varlık olduğu; geleceğin kestirilebilir olduğu; ütopyanın temel amacının insanın yeryüzündeki refahı olduğu (ancak bu refah salt maddi refah

---

[153] Türkçe'de Çernişevski'nin yapıtının dışında, London'ın *Demir Ökçe'si* var yalnızca. Bkz. Jack London, (1974), **Demir Ökçe**, Çev. S. Nebioğlu, 1. Baskı, İstanbul: Birlik Yayınları

[154] Bu üç önemli anti-ütopya da Türkçe'ye çevrilmiştir.

[155] Chad Walsh, (1962), s. 74

[156] C. Walsh, (1962), s. 71

öğeleriyle sınırlanmamalı); insanların adil bir biçimde yönetilebileceği ve nihayet, ütopyanın özgürlüğü baskı altına almayıp, "gerçek özgürlüğü" sağladığı.

Ütopyaların bu varsayımlarının karşısına, anti-ütopyalar şu sorularla çıkar: Gerçekten de insanın, tanımlanabilir, belirli bir doğası var mıdır? Olsa bile, bu doğa değiştirilebilir mi? Bir toplum, şiddete başvurmaksızın salt ussal olarak düzenlenebilir mi? İnsan, kendi yazgısına nereye kadar hakim olabilir? İnsanın planlayıcı vasfının hiç mi sınırı yoktur? Mutluluk nedir? Ütopyacıların planlama çabaları gerçekten mutluluğa giden yolu mu açıyor? Kişisel özgürlük bir lüks mü, bir gereksinim mi? vb. vb.

Bu ve benzeri sorular, *Biz*'in kahramanı E-330'un ağzından şöyle dile gelir: "Kimsenin benim için istemesini istemiyorum, ben kendim için istemek istiyorum. Özgürlük mutsuzluğa gebe olmak zorunda değildir."[157] Zamyatin için ütopya "bir ufuktur, sürekli yaklaşılır ama varılamaz. Varmak teslim olmaktır. Gerçek sorular 'Neden' ve 'Peki sonra'dır."[158] Aynı yaklaşım, Zamyatin'den çok sonra, LeGuin'de de dile gelecektir: "Vermediğiniz şeyi alamazsınız, kendinizi vermeniz gerekir. Devrimi satın alamazsınız, devrimi yapamazsınız, devrim olabilirsiniz ancak. Devrim, ya ruhunuzdadır, ya da hiçbir yerde değildir."[159]

20. yüzyılın anti-ütopyalarını, neden kestirmeden giderek burjuva ideolojisinin şu ya da bu görünümüne indirgemediğim, sanırım bu pasajlardan anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi, sosyalist deneyimin sonuçlarından ötürü bir düş kırıklığını ifade ediyor olsa da, Zamyatin'in sözlerinde dile gelen anlayış sıradan bir liberal arzu değildir: Daha fazla özgürlük istemektedir; kendisi için özgürlük istemektedir ve istediği özgürlüğün "liberal" özgürlük olduğu da kestirilip atılamaz. Aynı şekilde, LeGuin'in'de ifadesini bulan anlayış ise, anarşist, taoist bir çizgidir ve burjuva ideolojisinin biçimlerine doğrudan indirgenemez. Sonuç olarak, ister Zamyatin'de dile geldiği gibi sınırların ötesinde bir özgürlük arzusu, isterse LeGuin'de dile geldiği gibi, içsel bir kendi olma özgürlüğü arzusu olsun, 20. yüzyılın ilk yarısında doğan anti-ütopyaların arkasında apaçık bir özgürlük istenci ve daha da önemlisi, deneyimler başarısızlıkla sonuçlansa bile, yine ve hala ütopik bir kabul vardır: Her şey daha da mükemmel, daha da iyi olabilir-di! Ve olması da gerekir! Bu yüzden bu

[157] Y. Zamyatin, (1988), **Biz**, çev. F. Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
[158] Agy.

bölüm başlığı olarak ütopyaların "tersine" doğuşu ifadesini seçtim. Anti-ütopyalar ile, ütopyalar ölmüş, yerine anti-ütopyalar geçmiş değildir. Sadece, ütopya kendini yenileyebilmek için, özeleştiriye ve yıkıma geçmiştir: Yeniden doğmak için ve gerçekten de 1960'lı yıllardan itibaren yeniden doğacaktır.

Fakat buradan yola çıkarak, anti-ütopya ile ütopyanın gerçekte aynı madalyonun ya da Tanrı Janus'un iki ayrı yüzü olduğu belirlenip, ütopyaya atfedilen her tür olumluluk ya da olumsuzluk, bu kez terimlerin yeri değiştirilerek anti-ütopyaya atfedilemez.

Ütopya, şimdiki zamanı veri olarak kabul eder ve buradan yola çıkarak, içinde değişimin ortadan kaldırıldığı bir model kurmaya soyunur. Bu nedenle de değişime yol açabilecek, fiili ya da potansiyel her türlü "tehlikeyi" baştan hesaba katarak, çeşitli mekanizmalar yoluyla bunları denetlemeye, önlemeye ve yönlendirmeye girişir. Tarihsel bir şimdiki zamanın eleştirisinden yola çıkarak, belirli bir anlamda "özgürlüğün" bayraktarlığını üstlenen ütopyaların gelecekte ya da tarih-üstünde mutlaklaştırılmış bir şimdiki zaman modeli ortaya koyması, her ne kadar, daha önce andığım gibi, onların gerçekleşebilirliğinden kaynaklanan bir korkuyu gündeme getirmişse de, klasik ütopyaların bu eşitlik adına özgürlüğü gasbeden tavrını eleştiren anti-ütopyalar da yöntemsel olarak farklı bir yol izliyor değildir. Bir farkla ki, ütopyanın mutlak şimdiki zamanı, anti-ütopyada tarihsel şimdiki zaman olarak kabul edilmiş ve bu kez değiştirilmesi gereken nesne olarak bu zaman dilimi ele alınmıştır. Bu değiştirilmesi gereken zamana karşı da, tıpkı ütopyada olduğu gibi, bir başka şimdiki zamanın peşine düşülmüştür. Tam bu noktada, bir bilim adamımızın sorduğu, "Genellikle düş ülkeleri olarak adlandırılan ütopyalarda acaba insanlar düş görüyorlar mı?" sorusu, yazarın verdiği "hayır" yanıtıyla değil de,[160] belki de şöyle yanıtlanmalı: Ütopya ülkesi insanlarının gördüğü düştür, anti-ütopya. Nasıl ki ütopya tarihsel şimdiki zamanın insanlarının bir düşüyse. Kaldı ki ütopyacılar, kendi tarihsel şimdiki zamanları içinde potansiyel olarak var olanı, kurgusal metin içinde fiilileştirerek bir öncü ve devrimci rolü üstlenirken; anti-ütopyacılar söylenmiş ve hatta tarihsel olarak fiili hale dönüşmeye başlamış olanı eleştirel olarak yeniden kurgulamaktan öteye gitmezler.

"Eşitlik ve toplum mutluluğu adına bireysel eğilimlerin ve değerlerin geriye itilmesi, bunlara hiç yer tanınmaması ütopya anlayışın ters ütopyaya

---

[159] Ursula K. LeGuin, (1990), s. 247

[160] M. Ali Ağaoğulları, "Giriş" Bölümü, s. 7, 12. no'lu dipnot.

dönüştüren kritik adımdır" savı[161] genel geçer bir sav olarak kabul görse de; bu sav, örtük olarak, eğer bireysel eğilim ve değerlere yer verilir, geriye itilmezlerse ütopyanın anti-ütopyaya dönüşmeyeceğini, dolayısıyla özgürlükçü, öncü rolünü sürdürebileceğini ima etmektedir. Sav, "ütopyalarda toplum mutluluğu ile birey özgürlüğünün bir ikilem olarak sunulduğunu, bu ikisi arasında seçim yapmanın söz konusu olduğunu ve toplum mutluluğunun seçildiğini, böylece bireyin özgürlüğünden ve bireysel değerlerden vazgeçildikten sonra, düzen adına yapılacak bir şeyin kalmayacağını, ütopyaların bu yüzden ters ütopyaya dönüştüğü"nü ileri sürerken,[162] ütopyaların içerdiği bu özelliklerin ve temaların ve sunuş biçiminin kurgusal olmaktan öte, ütopyaların veri olarak aldığı tarihsel şimdiki zamana ait olduğunu gözardı etmektedir. Tarihsel şimdiki zaman içinde, birey ile toplum karşı karşıya konmamış gibi, bu dikotomiyi ütopyanın yaptığı ileri sürülmektedir. Oysa ütopya yalnızca tarihsel şimdiki zamanı aşabilmek için, onun kabullerinden yola çıkarak, seçileni değiştirmektedir. Kendi tarihiyle sınırlı olarak, eleştirelliği ve özgürlükçülüğü de buradan kaynaklanmaktadır.

Ütopyanın içinden çıkan anti-ütopya, aslında tarihsel olarak işleyen bir geçerliliği önce kurgusal olarak gösterip, ardından, bunun reel hale gelmesi durumunda dünyanın ne korkunç hale geleceğini savlayarak ütopyaya saldırmaktadır. Arada unutturulmaya çalışılan ise, anti-ütopyanın sözüm ona haber verdiği felaketin tam da içinde olduğumuzdur. Bizi kuşatan ussallık zaten karşıtlıklarla işlemekte ve bunun da çok doğal olduğuna inandırmaktadır bizi. Ütopyalar, hiç değilse seçimin yönünü değiştirerek öncü bir rol üstlenirken, anti-ütopyalar ütopyalara yönelttikleri eleştirileriyle, yer yer tarihsel şimdiki zamanın verili işleyişini meşrulaştıran bir illüzyonist rolüne soyunurlar. Kuşkusuz, yaratılan illüzyon, tarihsel şimdiki zamanı aşma peşinde olan ütopyaların tam da bu şimdiki zamanı yansıttığını ve yeniden ürettiğini anlamak açısından kolaylaştırıcı bir işlev üstlenmişlerdir. Fakat, ütopyaların anti ütopyalara dönüşümünün kritik adımı olarak, bizzat anti-ütopyanın kendisinin yarattığı illüzyonu kabul etmek; sol gösterip sağ vurmanın değişik bir ifadesinden başka bir şey olmayacaktır.

---

[161] Nail Bezel, (Der) (1984), **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu**, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, içinde, "Önsöz", s. 7

[162] N. Bezel, (1984), s. 8

II. MARKSİZM VE ÜTOPYA: UMUDUN İDEOLOJİSİ, İDEOLOJİNİN UMUDU

1. MARKSİZMİN ÜTOPİK SOSYALİZME BAKIŞI

1789 Fransız Devrimi ve özellikle 1800'li yıllardan itibaren ütopyacılığın çehresinin değişmeye başladığını söylemek mümkündür. Artık endüstri toplumsal yaşama kesin olarak girmiştir ve aynı şekilde, zihinsel dünyayı da etkileyecektir. Tarih boyunca zaman zaman kendini gösteren ütopik formların ötesinde, bu çağın ütopyaları endüstriyi temel verileriden biri olarak kabul edeceklerdir. Özellikle bu dönemi niteleyen önemli isimler, Saint-Simon, Owen ve Fourier doğrudan endüstriel çözümler peşinde koşacaklardır. Ancak, burada bu peşinde koşulan çözümlerin endüstri ile sınırlı çözümler olduğu sonucuna ulaşılmamalı. Saint-Simon, Owen ve Fourier gibi isimler endüstrinin de ötesinde bir çözüm arayışındadırlar. Fakat bu arayış,aynı zamanda çok köklü bir yanılsama içermektedir. "Gerçekten, ütopyacı sosyalistler, (...) gerçeğin, eğitimden geçmiş ve sağduyulu tüm insanlarca hemen benimsenebilmesi için, açıklanmasının yeteceğine öylesine inanmışlardı ki, sosyalizmi gerçekleştirme yolundaki çabalarını, sosyalizmin işçilere yarayacağı kesin olmakla birlikte, işçilerin bilisiz ve geri bir grup oldukları düşüncesiyle, her şeyden çok etkili sınıflara yönelik bir propagandaya başvurma ve pilot sosyalizm toplulukları kurup, bunları uygulama üzerinde yoğunlaştılar."[163] İfade yerindeyse, bu dönem, sosyalizmin propaganda döneminin başladığı ve propagandanın neredeyse mucizevi bir güç olarak kutsandığı bir dönem olacaktır.

Marksizmin, başlangıçta bu "propaganda ürünlerine" ve genel olarak ütopyaya karşı olumlu bir tutum içinde olduğu, ancak bu tutumun bir yerden sonra değişmeye başladığı ve buna bağlı olarak, kendi materyalist tarih görüşü çerçevesinde, özellikle "bilimsel sosyalizm" dışındaki her tür sosyalist anlayıştan kendini ayırt etmek istediği, Marksizm ile ütopya arasındaki ilişkinin en temel kabullerinden birisidir.

---

[163] Eric J. Hobsbawm, (1989), **Devrim Çağı: 1789-1848**, Çev. J. Ergüder, A. Şenel, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları, s. 452

Gerçekten de Marx, neredeyse daha ilk yapıtlarından başlayarak ütopya ve ütopyacılara karşı belirli bir mesafeyi korumaya çalışır. Marx için ütopyacılar "kapitalist rejimde insanın insanlıktan uzaklaşması karşısına düşüncel (ideal) bir insan görüşü çıkar"maktadırlar.[164] Marx daha *1844 Elyazmaları'nda* "Saint-Simon ve Fourier ile aynı düzeye koyduğu ve özel mülkiyet çözümlemesi ile özel mülkiyetin köktenci bir eleştirisine yolaçmış olduğu değimini[165] kabul ettiği Proudhon aracılığıyla bu sosyalizmin etkisizliğini" göstermeye çalışır.[166] Marx için gerçek komünizm hiçbir zaman ütopyacıların öngördüğü "kaba komünizm gibi ilkel ve çileci bir yaşama dönüş ve tarih boyunca maddi ve kültürel düzeyde kazanılmış bulunan şeylerden bir vazgeçme anlamına gelmez."[167] İnsanın insanlıktan uzaklaşmasına karşı ideal bir insan tipini öne süren ütopyacılara karşı Marx, Feurbach üzerine tezlerinin üçüncüsünde çok net bir tavır alacaktır: "Koşulların ve eğitimin değişiminin materyalist öğretisi, ortamı değiştirmek için insanlar gerektiğini ve eğiticinin kendisinin de eğitilmeye gereksinmesi olduğunu unutur. Bu nedenle, o, toplumu iki kısma bölmesi gerekir - ki, biri toplumun üstünde yükselmiştir."[168] Bu tezin doğrudan Marx'ın kendi kuramıyla ütopyacıları birbirinden ayıran bir vasfı olduğunu, tezin daha sonra Engels'in düzeltmesiyle yayınlanan biçiminden açıkça anlıyoruz. Engels, tezin içinde doğrudan ütopyacı bir ismi örnek olarak kullanmakta ve tezi biraz daha genişletmektedir: "İnsanların, koşulların ve eğitimin ürünleri olduğunu, ve dolayısıyla değişik insanların, başka koşulların ve değişik bir eğitimin ürünleri olduğunu benimseyen materyalist öğreti, koşulları değiştirenin insanın kendisi olduğunu ve eğiticinin kendisinin de eğitilmeye gereksinmesi olduğunu unutur. Bu nedenle zorunlu olarak, bu öğreti, toplumu, biri topluma üstün olan iki kısma bölmeye varır. (Örneğin Robert Owen'da) Koşulların ve insan faaliyetinin değiştirilmesinin ya da kendi kendine değişmesinin üst üste çakışması, ancak ussal olarak ve **devrimcileşen pratikle** kavranabilir ve anlaşılabilir."[169]

---

[164] Auguste Cornu, "Ekonomi Politik Felsefe Elyazmaları", Karl Marx, (1993), **1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev. K. Somer, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları içinde, s.286

[165] Bu sözcük özgün metinde bu haliyle yer almaktadır.

[166] Agy, aynı yerde

[167] Agy, s. 288

[168] Karl Marx- Friedrich Engels (1987), **Alman İdeolojisi**, Çev. S. Belli, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları içinde, K. Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", s. 20, Marx'ın özgün metni.

[169] Agy, s. 24'te K. Marx, "Feuerbach Üzerine Tezler", 3. Tez, Engels'in yayına hazırladığı metin.

Marx devamında da ütopyacılığı olumsuz bir terim olarak kullanmayı sürdürecektir. Örneğin *Felsefenin Sefaleti*'nde, burjuva iktisatçılarla ütopyacı sosyalistleri işçi dayanışmasını önlemeleri babında aynı yere koyacak ve "İktisatçılar ve sosyalistler bir noktada anlaşıyorlar: Dayanışmaların kınanması. Ancak bu kınamada farklı güdülere sahipler" diyecektir.[170] Ardından da bu "sosyalistlerle" neyi kastettiğini açıkça söyleyecektir: "Bunların her ikisine karşın, elkitaplarında ve **ütopyalara karşın**, (vurgu bana ait) dayanışma, ilerlemekten ve modern sanayinin gelişip büyümesiyle birlikte, büyümekten bir an bile geri kalmamıştır."[171]

Marksizmin temel argümanlarının ortaya konduğu ana metinlerden olan *Alman İdeolojisi*, aynı zamanda ütopyacı sosyalizme karşı tutumunu belirleyen temel kabulleri de içermektedir. Marx ve Engels bu metinde, "bize göre komünizm, ne yaratılması gereken bir **durum**, ne de gerçeğin kendisine göre düzenlenmek zorunda olacağı bir **ülküdür**. Biz, bugünkü durumu ortadan kaldıran **gerçek** harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, fiilen varolan öncüllerden doğarlar"[172] diyerek, ütopyacı önkabullerden koparlar. Ütopyacı sosyalistler, bir yandan endüstrielist çözümler peşinde koşarken, öbür yandan çelişkili bir biçimde sanayileşmeye bağlı olarak üretici güçlerin gelişimini olumsuz bir gelişme olarak kabul edip, özel mülkiyetin yaygınlaştırılarak dağıtılmasına ağırlık verirken; Marx ve Engels, ütopyacıların da ortadan kaldırmak istediği yabancılaşmanın yok edilebilmesi için, tam aksine üretici güçlerin gelişmesinin zorunluluğuna dikkat çekerler. "Yabancılaşmanın 'katlanılmaz' bir güç, yani kendisine karşı devrim yapılan bir güç haline gelmesi için, onun insanlık yığınını, tamamen 'mülkiyetten yoksun' ve aynı zamanda, gerçekten mevcut olan bir zenginlik ve kültür dünyasıyla çelişki halinde bulunan bir yığın haline getirmesi gereklidir; öyle şeyler ki, her ikisi de üretici güçlerin artmasını, yani üretici güçlerin gelişiminin yüksek bir evresini varsayarlar."[173]

"Yaşamı belirleyen bilinç değildir; ama bilinci belirleyen yaşamdır" kabulüyle hareket eden Marx ve Engels, ütopyacıların yaşamı "bilinç ve iradi müdahale yoluyla değiştirme" projelerinden de kopuşlarını ilan ederler. Bilinç

---

[170] K. Marx, (1992), **Felsefenin Sefaleti**, Çev. A. Kardam, 4. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, s. 155'deki * işaretli açıklamayı yapan Engels'e göre buradaki "sosyalistler" "o dönemin sosyalistleri; Fransa'da furyeciler, İngiltere'de ovenciler"dan başkası değildir.

[171] Agy, s. 156

[172] K. Marx- F. Engels, (1987), s. 64

[173] K. Marx- F. Engels,(1987), s. 63.

ve irade vurgulu kurtuluş çözümleri, ütopyacı sosyalistleri ister istemez kurtuluşun zihinsel bir süreç ve zihinsel bir müdahale olduğu yanılsamasına sürüklerken, Marksizm bu konuda çok nettir. "Kurtuluş tarihsel bir olgudur, zihinsel bir iş değildir ve bunu, tarihsel koşullar, sanayiin, ticaretin, tarımın durumu meydana getirir."[174] Anlaşılacağı üzere, ütopyacı sosyalistler, tarihsel koşullar içinde saptadıkları temel sorunun çözümünü bu koşulların dışında bir yerde, örneğin zihinde ve bilinçte ararken, Marksizm tam tersine, sorunun saptandığı yerde çözümü de saptamaktadır. Bundan ötürü de, öncelikle çözümün verili tarihsel süreç dışında, örneğin "insanın özünde" yattığı gibi yanılsamaları kırmak için, insanın özünü de bizzat yine bu tarih içinde kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. "Ortam ve koşullar insanları yarattığı kadar, insanlar da ortam ve koşulları yaratırlar. Her bireyin ve her kuşağın mevcut veriler olarak buldukları bu üretici güçler, sermayeler, toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların "töz" olarak ve "insanın özü" olarak tasarladıkları, göklere çıkardıkları ya da savaştıkları şeyin somut temelidir."[175]

İnsanın özü bu biçimde tarihselleştirildikten sonra, çözüm aşkın bir çözüm olmaktan çıkacak ve aynı ölçüde tarihselleşecektir. Aşkın bir özne aracılığıyla sorunlara müdahale etmeyi öngören ütopyacı sosyalizm, bu bağlamda tarih içi çözümleri, örneğin siyasal bir devrimi yadsıma eğilimindeyken, Marksizm tam da bu devrimi kutsamaya girişecektir. Marksizm, ezilen sınıfın yapmak zorunda olduğu ilk şeyin, "kendi öz çıkarını, herkesin çıkarı olarak ortaya koymak üzere ilkin siyasal iktidarı ele geçirmesi gerektiği"[176] olduğunu savunacak ve bunun ise "ancak pratikteki bir hareketle, bir devrimle yapılabilir" ve zorunlu olduğunu çünkü bu devrim, "yalnızca egemen sınıfı devirmenin tek yolu olduğu için zorunlu kılınmamıştır, ötekini deviren sınıfa, eski sistemin kendisine bulaştırdığı pislikleri süpürmek ve toplumu yeni temeller üzerine kurmaya elverişli bir hale gelmek olanağını ancak bir devrim vereceği için de zorunlu olmuştur."[177]

Buraya kadar çizilen çerçeveden anlaşılabileceği gibi, Marx ve Engels ütopyacı sosyalistlerin önkabullerinden temel bir kopuşa doğru ilerlemektedirler ama ütopyacı sosyalistlerle kesin ayrışma *Komünist Manifesto* ile belirginleşecektir. Çünkü, bu ana değin, her ne kadar sınıf mücadelesini bir

[174] Agy, s. 48
[175] Agy, s. 72
[176] K. Marx-F. Engels, (1987), s. 61
[177] Agy, s. 70

ahlaksal mücadele olarak kavradıkları söylenebilirse de, nihai olarak sınıf mücadelesi ütopyacı sosyalistlerin de farkında olduğu bir şeydi. Henüz Marx bu anlamda, sınıf mücadelesini proletarya diktatörlüğü anlayışına kadar genişletmemiştir. Hatta yukarıda belirtildiği gibi, Marx'ın ezilen sınıfın siyasal iktidara el koymasını bir zorunluluk olarak görmekle birlikte, bu zorunluluğu temellendirirken, neredeyse ütopik bir eğilimi barındırdığından da söz edilebilir. Marx ve Engels, devrimin zorunluluğunu temellendirirken, aynı ütopyacı sosyalistler gibi, "arsayı temizlemek ve temiz bir arsada yeni bir toplumun temellerini atabilmek için" devrimi öngörmektedirler. Zorlama gibi görünebilirse de, buradan yola çıkıldıkta, Marx ve Engels'in bu dönemde devrimi neredeyse tarih-üstü bir işlevle donattıkları söylenebilir. Fakat, devrim, giderek proletarya diktatörlüğünü içerecek şekilde anlaşılmaya başlanacak ve tarih-üstü soyutluğundan kurtulmaya başlayacaktır. Ama önce Marksizmin ütopyacılarla bir kez daha hesaplaşması gerekecektir. Daha önce Proudhon, Blanqui gibi isimler üzerinden yürütülen bu tartışma, bu kez kitle ütopyacılığının Almanya'da doruktaki isimlerinden biri olan Weitling üzerinden yürütülecektir.

Fourier ve Saint-Simon örneğinde olduğu gibi, ütopyacı sosyalistlerin belirli bir tarih görüşü olmasına karşın, özellikle sınıf çözümlemelerinde yanılmaları ve proletaryayı bir siyasal özne olarak görmek yerine, en çok acı çeken ve çöküş içindeki sınıf olarak görmeleri ve sınıf denildiğinde yalnızca, üretken olmayan ve üretken olan sınıflar biçiminde ikili ayrıma giderek, toprak sahiplerini, rahipler ve çeşitli kesimlere mensup rantiyeleri, üretken olmayan sınıf içinde; bilim ve sanayi ile uğraşan kesimleri, işverenler, teknisyenler ve ücretli işçileri de üretken sınıf içinde birleştirmeleri; ister istemez bu sosyalistlerin sınıf mücadelesi anlayışını da belirlemiş ve giderek, sınıf mücadelesi neredeyse siyasal bir mücadele olarak kavranmak yerine, eğitsel ve ahlaksal bir mücadele olarak kavranır olmuştur. Buna bağlı olarak da, örneğin Fourier ve Saint-Simon'un ardılları siyasal etkinliğe fazla ilgi duymamış, bunun yerine iyi niyetli insanları ikna etmeye çalışmak ve onlardan sağladıkları yardımlarla projelerini gerçekleştirmeye çalışmakla yetinmişlerdir.[178] Burjuva aydın çevreler tarafından bilinen ütopyacı sosyalizm Almanya'da kendini

[178] Dirk J. Struik, (1991), "Komünist Manifesto'nun Doğuşu ve Tarihsel Önemi", K. Marx-F. Engels, (1991), **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, Çev. M. Erdost, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları içinde, s. 31

Weitling adlı bir terzinin kişiliğinde ve bir tür "zaanatçı" Hıristiyan komünizmi biçiminde göstermiştir.

Weitling "işçilerin onlara mülk sahipleri tarafından zorla kabul ettirilen bir yanlış kavram olan anavatanları yoktur, diyordu. İsa bir komünist, ilkel Hıristiyanlık ise, eşitliğin ve kardeşliğin parlak bir örneği idi." Weitling, "paranın ve mülkün sahibi olan güçlere saldırırken, [bir yandan da] işçileri bilim adamlarının ve bilgelerin yönettiği eşit insanlar toplumuna götürecek bir mesih çağrısında" bulunuyordu.[179] Marx, başlangıçta Weitling'i olumluyor ve "nasıl ki İngiliz proletaryası Avrupa proletaryasının siyasal iktisatçısı ve Fransız proletaryası ise onun politikacıları olmuşlarsa, Alman proletaryasının da onun teorisyeni olduğu söylenmelidir" tespitini yapıyordu[180], ancak bu tutumunu giderek değiştirmeye başlayacaktır.

Weitling Fransız ütopik sosyalistlerinden farklı olarak tümüyle politik, hatta anarşisttir. Yaşayan bütün siyasal partilere karşı aynı uzaklıkta ve hatta tümüne karşı nefretle doludur. O, herkesi "kurtarıcı büyük eyleme sürüklemek" peşindedir: "Bu eylem, bütün toplumu, fark gözetmeksizin toptan yok etmekti."[181] Bütün anarşizmine ve "bize gerekli olan, toptan bir devrimdir" çığlıklarına karşın Weitling, barışçı bir devrimi, zorlu bir devrime yeğ tutmakta ve üstüne üstlük devrim konusunda komünistlere hiçbir rol biçmemektedir. Devrim Cumhuriyetçiler tarafından yapılacaktır. Komünistlerin rolü daha farklı olacaktır: "Bizim işimiz devrimden yararlanmaktır. Cumhuriyetçiler askerlerle döğüşürken, biz komünistler, mala mülke saldırmalı, kasaları, ambarları boşaltmalı ve içindekileri herkesin çalıp yağmalaması için yollara dökmeliyiz. Mülkiyeti öylesine çığırından çıkarmalıyız ki, bir daha yeniden kurulamasın."[182] Tam anlamıyla lümpen proletaryanın dünya görüşüdür bu. Eşitlik adına her şeyi yerle bir etmek! Burada ölçü proleterlerin en yoksul kesimi olarak alınmaktadır. Bu kesimin elinde ne varsa -daha doğrusu ne yoksa - başka hiç kimsenin elinde de o olmalı, yani olmamalıdır! Giderek yer yer bir kültür düşmanlığına uzanan bu yaklaşımı Marx 1844'te şöyle yanıtlayacaktır: "Özel mülkiyet aşamasını geri bırakmak şöyle dursun, daha o aşamaya varmamış bir kimsenin (komünizmidir) bu."[183] Marksizmin yolu artık ütopyacılardan kesin olarak

---

[179] Agy, s. 39
[180] Agy, aynı yerde
[181] Hans Muhlestein, (1990), **Proleter Ütopya ve Marksist Hümanizm**, Çev. V. Günyol, 2. Baskı, İstanbul: Logos Yayınları, s. 38.
[182] Aktaran H. Muhlestein, (1990), aynı yerde.
[183] Agy, s. 39

ayrılacaktır. Ütopyacılar örgüt ya da partinin yerine propaganda ve eğitimi, eşitsizliğin karşısına her şeyi aynı düzeye indiren eşitlikçi proleter komünizmi koyarken, Marksizm artık proletarya ve ona bağlı güçlerin pratik örgütlemesine vurgu yapacak ve ütopyacılığın her iki görünüş biçimine de -eşitlikçi proleter komünizm ve sınıfların uzlaşmasına dayanan burjuva idealizmi- karşı duracaktır. *Komünist Manifesto* aynı zamanda bu kopuşun ilanı olacaktır.

Marksizmin bu temel yapıtı[184] "3. Eleştirel-Ütopik Sosyalizm ve Komünizm" başlığı altında, ütopyacı sosyalistlere özel bir yer ayırır ve hemen başlangıçta, bunlara "zorunlu olarak gerici" bir nitelik atfeder. Çünkü bu sistemler "proletarya ile burjuvazi arasındaki savaşımın, ilk, gelişmemiş döneminde" ortaya çıkmışlardır. Marx ve Engels *Manifesto*'da belli başlı bir kaç tema etrafında ütopyacı sosyalistlerden kopuşlarını ilan ederler. Buna göre, ütopyacı sosyalistler, "hem sınıf karşıtlıklarını ve hem de hüküm süren toplum biçimi içerisindeki çözücü öğelerin etkisini gerçekten görüyor" olmalarına karşın, proletarya onlar açısından hiçbir tarihsel insiyatif ya da bağımsız bir siyasal hareket sahibi olabilecek bir sınıf olarak düşünülmemiştir. İkinci olarak, ütopyacılar tarihsel eylemin yerine, kendi kişisel yaratıcı eylemlerini, tarihsel olarak kurtuluş koşullarının yerine hayali kurtuluş koşullarını ve "proletaryanın tedrici kendiliğinden sınıf örgütlenmesinin yerine" ütopyacı sosyalistler tarafından özel olarak tasarlanmış toplum örgütlenmesini geçirmişlerdir. Üçüncü olarak, ütopyacı sosyalistler "planlarını oluştururken, en çok acı çeken sınıf olarak özellikle işçi sınıfının çıkarlarını gözetmenin bilinci içinde" olmalarına karşın, proletarya yalnızca "en çok acı çeken sınıf" olması bakımından anlamlıdır. Dolayısıyla da bu sosyalistler kendilerini her türlü sınıf karşıtlığının üstünde görmekte ve bu da pratik olarak, onların tümüyle toplumun tamamına, "hatta tercihen egemen sınıfa" hitap etme durumunda bırakmaktadır. Bir diğer özellikleri de tam burada ortaya çıkmaktadır: Toplumun tümüne ve özellikle egemen sınıfa seslendikleri için, ister istemez her tür devrimci eylemi reddetmek durumunda kalmakta, onun yerine amaçlarına barışçıl yollarla ulaşmaya çalışmaktadırlar.

Marx ve Engels bütün olumsuz eleştirilerine karşın, ütopyacıların önemli bir niteliğine de vurgu yapmaktan geri durmazlar: "Bunlar, mevcut toplumun bütün ilkelerine saldırırlar. Bu yüzden işçi sınıfını aydınlatacak en değerli

[184] K. Marx-F. Engels, (1991). Bundan sonraki paragraflarda yapılan tüm alıntılar bu metnin 150. Sayfası ile 154. Sayfası arasından alıntılanmaktadır.

malzemelerle doludur." Fakat yine de bu bile onları gerici olmaktan kurtaramamaktadır. Çünkü, "eleştirel-ütopik sosyalizmin ve komünizmin önemi, tarihsel gelişmeyle ters orantılıdır. Modern sınıf savaşımının gelişmesi ve belli bir biçim alması oranında, savaşımdan bu hayali ayrı kalış, ona yapılan bu hayali saldırılar, bütün pratik değerlerini ve teorik haklılıklarını yitiriyor."

Bu kesin kopuşa karşın, ütopyacı sosyalistler ve sosyalizm Marx ve Engels'in gündeminde sürekli kalacak ve adeta bir kerteriz rolü oynamayı sürdürecektir.[185] Ve nihayet, Engels 1878'de kaleme aldığı *Anti-Dühring*'in bir bölümünü özel olarak ütopyacı sosyalistlere ayıracak ve bu bölümler ayrı bir kitap olarak yayınlanacaktır. Engels'e göre, Fourier, Owen ve Saint-Simon'un üçünün de ortak bir yanı vardı: "Hiçbiri, tarihsel gelişimin o arada yarattığı proletaryanın çıkarlarının temsilcisi olarak ortaya çıkmamıştır. Onlar da, (...), önce belirli bir sınıfı değil, tersine bütün insanlığı hemen kurtarmak istemişlerdir." [186] Engels, her üç ismin de burjuva dünyasını usa aykırı ve bundan ötürü de tarihin çöplüğüne atılması gereken bir dünya olarak gördüğünü belirtmek ve bu anlamda haklarını teslim etmekle birlikte, hemen ardından eklemeyi ihmal etmez: "[Onlara göre] salt sağduyu ve adalet, bugüne kadar yeryüzünde egemen olmamışsa, bu, yalnızca insanoğlu onları yeterince anlamadığı için böyle olmuştur."[187] Görüldüğü gibi, ütopyacılar toplumun maddi yapısına yönelmek yerine, insanın kendisine yönelmeyi ve onu neden olarak göstermeyi seçmişlerdi ve nihayet Engels, ütopyacılara son darbeyi vurur: "Eksik kapitalist üretim koşulları ve eksik sınıf koşulları, eksik teorilerle karşılandı. Toplumsal sorunların henüz gelişmemiş ekonomik koşullarda gizli duran çözümünü, ütopyacılar insan beyninden çıkarmaya çalıştılar. Toplumda yanılgılardan başka hiçbir şey yoktu; bunları gidermek sağduyunun göreviydi. Öyleyse, yeni ve daha yetkin bir toplumsal düzen sistemi bulmak ve onu topluma dışardan, propagandayla ve olabildiği her yerde, örnek alınacak deneylerle kabul ettirmek gerekiyordu. Bu yeni toplumsal sistemler, ütopik

---

[185] Bunun örnekleri için andığım kaynaklar dışında şunlara da bakılabilir. *Komünist Manifesto*'nun hemen ardından, 1849'da Marx'ın kaleme aldığı, **Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret, Fiyat ve Kâr**, (1987), Çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları, s. 74 ve devamı, 1850'de kaleme alınan K. Marx, (1988), **Fransa'da Sınıf Savaşımları**, Çev. S. Belli, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, F. Engels'in Önsözü, s. 11, 1872'de kaleme alınan, F. Engels, (1992), **Konut Sorunu**, Çev. G. Özdural, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, s. 55 ve devamı.

[186] F. Engels, (1990), s. 67

[187] Agy, aynı yerde.

olmaya önceden mahkum edilmişti; bunlar, ayrıntıları bakımından ne kadar tam işlendilerse, olmayacak hayallere kapılmaktan o ölçüde kurtulamadılar."[188]

Marx ve Engels tarafından ütopyacı sosyalizme karşı alınan bu tavır, Lenin tarafından devralınacak ve aynı sertlikte sürdürülecektir. Siyasette ütopyayı "ne bugün ne de yarın gerçekleşemeyecek olan bir istek, toplumsal güçlere dayanmayan ve siyasal, sınıfsal güçlerin büyümesi ve gelişmesiyle desteklenmeyen bir istek"[189] olarak niteleyen Lenin, bir ülkede **ütopyaların varlığını da özgürlük kıtlığına, açık sınıf savaşımının belirtilerinin azlığına, yığınların eğitim düzeylerinin düşüklüğüne** bağlar. Lenin'e göre "ütopya ya da hayalcilik" sınıf mücadelesi içinde "bağımsız bir yer tutmayan sınıfların çıkarları tarafından beslenmektedir." Marksistlerin "**bütün** ütopyalara ve ütopyaların **her birine** düşman" olduğunu altını çizerek vurgulayan Lenin, ütopyaların tarihsel anlamları bakımından da Marx ve Engels'le aynı çizgide buluşur: "Ütopik sosyalizm, biçimsel olarak iktisadi anlamda 'hatalı' idi. (...) Ama (...) dünya tarihi açısından **haklıydı**. Çünkü kapitalizmden doğan ve şimdi, 20. yüzyılın başında, kapitalizme son verecek bir yığın gücü haline gelen ve hedefine doğru ilerleyen sınıfın bir belirtisi, bir ifadesi, bir habercisiydi."

Ancak Lenin, her ne kadar dünya tarihi açısından sosyalist ütopyalara bir haklılık payı tanısa da, bu yine de Lenin'in yaklaşımının kabalığını ve bakış açısının miyopluğunu ortadan kaldırmamaktadır. Bu yaklaşım kabadır, çünkü ütopya ya da siyasal anlamda hayalciliği "gerçekleştirilebilir" ölçütüne vurur. Ütopyacıların tasarılarının gerçekleştirilmesinin olanaksızlığını, içinde doğdukları koşulları neredeyse hiç gözönüne almaksızın, hayalciliklerinin başlıca belirtisi sayar. İkinci olarak, her ne kadar haklılıklarını vurgulasa da, açıkça ütopyaların sonuçsuzlukları bakımından, salt bu ölçüyle yararsızlıklarını ilan ederek, **her bir** ütopyaya karşı düşmanlığını ilan eder. Aynı şekilde, Lenin'in bakışı miyop bir bakıştır. Ancak bu bir dereceye kadar da anlaşılabilir. İktidarı fethetmeye kilitlenen bir siyasal programın öncüsü olarak, bunun dışındaki her şeyi dışlaması bir yere kadar kabul edilebilir: Kuramsallaştırılmamak kaydıyla. Ütopyacı sosyalistlerin ve sosyalist ütopyaların, tarihsel ilerlemeyle ters orantılı olarak önemleri ne ölçüde azalmış

---

[188] Agy, s. 70 ve devamı

[189] V. İ. Lenin, (1990), **İşçi Sınıfı ve Köylülük**, Çev. M. Ardos, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları içinde "İki Ütopya", s. 189- 194. Bundan sonraki alıntılar, aksi belirtilmedikçe bu makaledendir. Lenin'in ütopyalara ilişkin tutumu ve yaklaşımı için ayrıca bkz. V. İ. Lenin, (1995), **Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm**, Çev. Ş. Yalçın, 3. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları

olursa olsun, sosyalist bir toplumun inşası bakımından kültürel cephaneliğin önemli bir bölümünü oluşturduğu ve her tür ütopik beklenti, tasarı ve projenin bundan sonra da bu kültürün en önemli malzemelerinden olacağı açıktır. Dolayısıyla, Lenin'in vurguladığı gibi, Marksizmin her bir ütopyaya düşman olduğu saptaması, daha çok indirgemeci ve mekanist bir yorum gibi görünmektedir.[190] Hele de aynı Lenin'in tam da ütopyaların öngördüğü biçimde, komünizm bağlamında zora, boyun eğmeye ve şiddete ihtiyaç duymaksızın toplumsal hayatın disiplinine uyacak olan yeni bir nesli, özgür bir insanı[191] yaratmayı hedeflediği düşünüldüğünde, bu kaba tutumu daha da trajik hale gelecektir. Ama asıl trajedi 1980'li yıllardan itibaren yaşanmaya başlanacak ve ütopya bambaşka bir biçimde yeniden Marksizmin gündemine girecektir.

[190] Ernest Mandel, (1986), **Marksizmin Tarihteki Yeri**, Çev. M. Kürkçügil, İstanbul: Yazın Yayıncılık

[191] V. İ. Lenin, (1989), **Devlet ve İhtilal**, Çev. S. Arslan, 7. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, s. 101

2. "ÜTOPİK" MARKSİZM

Althusser, 1977 yılında yaptığı bir konuşmada, işçi hareketinin düşmanlarının çoktandır Marksizm'in bunalımından söz ettiğini anımsatarak, "bu göz korkutmanın, meydan okumanın karşısına, "Marksizm'in bunalımı" kavramını alarak ama ona çöküş ve ölümden tamamiyle farklı bir anlam vererek çıkmalıyız" der.[192] Althusser bunalımdan söz ederken hem pratik olarak reel-sosyalist ülkelerin ve bunların komünist partilerinin içinde bulunduğu bunalımı, hem de Marksist teorinin bunalımını ifade etmektedir. Fakat 1980'li yıllarda hızla çöküşe geçen reel-sosyalist sistemler, artık bütün dikkatleri teorinin bunalımına çekecektir.

1990'lı yıllar başladığında karşılaşılan manzara şudur:

> "Bükreş'te bir vinç, Lenin'in heykelini yıkıyor. Moskova'da McDonalds kapılarının önünde, iştahlı bir insan yığını, kuyruklarda bekliyor. Lanetlenmiş Berlin duvarı parça parça satılıyor.(...) Varşova ve Budapeşte'de ekonomi bakanları,Margaret Thatcher ile aynı ağızdan konuşuyorlar. Bir yandan tanklar öğrencilerin üzerine sürülürken Pekin de onlardan aşağı kalmıyor. İtalyan Komünist Partisi -Batı'nın en büyük komünist partisi- yaklaşan intiharını açıklıyor kamuoyuna. (...) Dünyanın en güzel devriminin kahramanları Sandinistler, seçimi yitiriyor. 'Nikaragua'da devrim alaşağı oldu' diye bar bar bağırıyor gazeteler. (...) Hep birlikte sosyalizmin cenazesine çağrılıyoruz. Cenaze korteji de, söylenildiğine göre, tüm insanlıktan oluşuyor."[193]

1989 yılında SSCB ve Varşova paktının çöküşüyle birlikte, başlangıçta bu tarih tek kutuplu bir dünyanın başlangıcı olarak alınabilirse de, gerçekte sosyalist devrimlerin damgasını vurduğu bir çağın, 20. yüzyılın kapanış tarihidir. Kapitalist sistemin kısa süreli attığı zafer çığlıklarının ardından, ortaya çıkan yeni durumun en azından insanlığın tümü açısından pek de çığlık atılası bir manzarayı beraberinde getirmeyeceği de kısa sürede anlaşılmıştır.

---

[192] L. Althusser, (1977) "Marksizm'in Bunalımı", **Devrim Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet**, Çev. A. Özkan, İstanbul: Metis Yayınları içinde, s. 244

[193] Eduardo Galeano, (1990), "Sizin Düşünüz Bizim Karabasanımızdır", Çev.N. Dağdeviren, **Birikim**, No 19, Kasım 1990, s. 41-43

Reel-sosyalist sistemin çöküşünün ilk elde, kapitalizmin ve burjuvazinin sistemlerinin kendi iç istikrarsızlığından ve hassas bir dengede duran yapısından kaynaklanan korkuyu hafiflettiğini ve hatta ortadan kaldırdığını söylemek mümkün. Öyle ki "Batı demokrasisini kendi halkları açısından yaşanmaya değer kılan her şey (sosyal güvenlik, refah devleti, ücretliler için yüksek ve giderek artan gelirler...) bu korkunun ürünüydü."[194] Burjuvazinin karşısında artık ciddi hiçbir alternatif yoktur; dolayısıyla korkuya ve fedakarlıkta bulunmasına da gerek kalmayacaktır ve gerçekten de gelişme bu yönde olmuştur. Ancak ilk elde karlı çıkmış gibi görünen kapitalist sistemi çok ciddi sorunlar beklemektedir ve bu sorunlar, artık yalnızca şu ya da bu ülkeyi değil, dünyanın tümünü ilgilendirmektedir.

Hobsbawn'ın da saptadığı gibi, Varşova paktının yıkılmasıyla birlikte, Avrupa yeniden siyasal istikrarsızlığın içine yuvarlanmış ve buna paralel olarak, Orta ve Doğu Avrupa'da milliyetçi hareketler uç vererek yepyeni bir hesaplaşma sürecine girilmiştir. Üstelik, bu hesaplaşmanın içindeki en önemli faktör, ömrü sosyalist devrim sayesinde 70 yıl uzayan Çar milliyetçiliğidir ve bu kez tehdit, başı boş kalmış nükleer tehdit biçiminde kendini göstermektedir. Yani soğuk savaş yıllarının başlıca ideolojik argümanlarından olan savaş tehdidi reel-sosyalizmin çöküşüyle ortadan kalkmamış, tam tersine artmıştır. Aynı şekilde, bir diğer temel sorun "eski komünist devletlerin sarıldıkları politik sistemlerin (liberal demokrasi) istikrarsızlığı sorunudur."[195] Hobsbawn, bu ülkelerin sosyalizme geri dönemeyeceği kabulü altında, bu bölgelerde liberalizmin geleceğinin hiç parlak olmadığını, en olası alternatifin askeri ya da sağcı yönetim ya da her ikisinin birden olabileceğini saptıyor. Bu sorunların yanı başına, giderek artan zengin kuzey-yoksul güney, Doğu-Batı, Hıristiyanlık-Müslümanlık gibi çatışma odaklarının ve küresel düzeyde artarak sürek kirlilik ve ekolojik felaketlerin varlığı ve giderek kendini hissettirdiği eklenirse, reel-sosyalizmin çöküşüyle birlikte, içinde yaşadığımız dünyanın ciddi anlamda bir şansa gereksiniminin olduğu açıktır. Evet, ütopya ölmüştür ama karşıt ütopyasını da birlikte götürmüştür![196] Bu açıdan reel-sosyalizm tarih sahnesini terk ederken, hem bir çağı kapatmış, hem de sorunların üstündeki yapay örtülerin ve bunalımların yolunu tıkayan engellerin ortadan kalkmasını

[194] Eric Hobsbawm, (1990) "Her Şeye Elveda", Çev. O. Akınhay, **Birikim**, No 19, kasım 1990, s. 35-41
[195] Agy, aynı yerde.
[196] Andreas Huyssen, (1999), s. 116.

sağlayarak, olası çözümleri düşünmek gerektiğinin de önünü açmıştır. Ütopya, işte açılan bu yoldan ya da boşluktan, yeniden, bütün diğer toplumsal hareketlerin olduğu gibi, Marksizm'in de gündemine girmiştir. Galeano'nun sözleriyle "düşlemek, bugün her zaman olduğundan daha çok kendini dayatıyor."[197]

Ütopyanın Marksist tartışmalar içinde yeniden boy göstermesi biraz farklı olmuştur. Kendi çağının ütopyacılarını reformistlikle -proletaryanın devrimci özne olarak rolünün inkarıyla, kurtuluşun insanların ikna, eğitim ve propaganda yoluyla sağlanabileceği tezi-, idealistlikle - toplumu değiştirmenin yolunun insan bilincini değiştirmekten geçtiği tezi- ve kaba materyalistlikle -halkı kurtarmak için halkın içinde bulunduğu koşulları değiştirmek gerektiği yolundaki tez- eleştiren Marx ve Engels, ütopyalara genel olarak devrimci bir rol atfetmemişler, bu rolün daha çok ifade edici bir rol olduğu saptamasında bulunmuşlardır. Ancak, 1990'larda yeniden gündeme giren ütopya bu kez devrimci bir rolle donatılmaktadır. Üstelik, bu rolü dolayısıyla Marksizm'i de yeniden "dolayımlayan" bir işlevle donatılmak istenmektedir. Bunun en önemli temsilcilerinden biri Michael Lowy'dir. Fakat Lowy'yi anlayabilmek için biraz geriye, Frankfurt Okulu yılları ve Adorno, Benjamin, Bloch ve Marcuse'ye dönmek gereklidir.

Sosyalizmin, genel olarak tarihsel ilerlemeye güven duyduğu ve bundan ötürü de çeşitli biçimlerde eleştirildiğini biliyoruz. Gerçektende sosyalizm, eşitlikçi, özgürlükçü, adil ve en önemlisi farklı bir ussallığa dayanan bir düzenin bir gün mutlaka, kaçınılmaz olarak kurulacağına inanmıştır. Bu apaçık beyan edilmese de, sosyalizme çekim ve heyecan kazandıran bir inanç olarak, öğretinin arkasında işleyip durmuştur. Fakat, 20. Yüzyılda önce Alman faşizminin yükselişi ve Stalin rejiminin yer yer tek ülkede sosyalizm anlayışı gereği enternasyonalizmi terk ederek faşistlerle işbirliğine bile girmeyi göze alması, arkasından Stalin rejiminin ünlü tasfiyeleri ve devrimci portrelerin birer birer yok edilmesi, savaş sırasında yaşanan büyük katliamlar ve türkırım politikaları, savaşın ardından gelen nükleer dehşet ve teknolojinin giderek insanlığın mezarını kazan bir araca dönüşmesi gibi yukarıda da sıraladığım gelişmeler karşısında; öğretinin arkasında işleyip duran bu inanç sarsılmış ve yerini, özellikle ifadesini Adorno ve Benjamin'de bulan tam bir kötümserliğe

[197] E. Galeano, (1990), s.43

bırakmıştır. Kötümserliğe ama umutsuzluğa değil. Ütopya bu kötümserliğin içinde kendine yepyeni bir anlam ve yer bulacaktır.

Adorno'ya göre, "yanlış yaşam doğru yaşanamaz."[198] Artık hiç kimsenin kendini kandırması anlamlı değildir. Öyle ki Adorno, insanları hala bir özne gibi gösteren romanlara bile tepki göstermektedir: "Bir makinanın parçalarından başka bir şey olmayan insanlar, (böyle romanlarda) hala özne olarak davranma kapasitesine sahip kişiler gibi sunulmaktadır bize- sanki hala onların eylemine bağlı olan bir şey varmış gibi. Yaşama bakışımız, artık yaşam olmadığı gerçeğini gizleyen bir ideolojiye dönüşmüştür."[199] İnsanlar artık kendi tikel çıkarlarının dışında hiçbir şeye bağlı değildir ve üstelik artık hiç kimse daha farklı, daha iyi bir dünyayı tasarlayamamaktadır. Ütopya tümüyle bir yana bırakılmıştır. İçinde olunulan dönem öyle bir dönemdir ki "Deccal'in kurtarıcıya benzemesi gibi ütopyadan vazgeçilmesi de onun gerçekleştirilmesine benze[mektedir.]"[200] İşte böylesi bir dönemde felsefenin, "umutsuzluk karşısında sorumlu bir biçimde sürdürülebilecek tek felsefe"nin görevi, "her şeyi kurtarılmanın bakış açısından görünecekleri biçimleriyle düşünme çabasıdır. Kurtarılışın dünyaya saçtığı ışıktan başka ışığı yoktur bilginin; başka her şey kurgudur, tekrardır, sadece tekniktir."[201]

Bu noktadan itibaren Adorno, "Kurtuluş"u ütopyayla birleştirmeye başlar. En başta Adorno için ütopyanın çok nesnel bir temeli vardır. O da verili olana karşı duyulan nihilist tiksintidir. "Dayanılmaz bir şey olurdu, bu sonsuz evrende yemekten ve yenilmekten başka bir şey olmadığına inanmak." Burada dile gelen nihilist tiksinti, bir ütopya olarak insanlığın sadece psikolojik değil nesnel koşuludur da.[202] Bu noktada Adorno'nun Bloch'tan ayrıldığını saptayabiliriz. "Bloch'a göre umut öğretisinin iki temel felsefi düşmanı vardır: nihilizm ve anımsama; endişe ve bellek."[203] Bu nokta aynı zamanda Bloch'u Benjamin'den de ayırır. Çünkü birazdan göreceğimiz gibi, anımsama ve bellek Benjamin'de tam da umudun yolunu, ütopyanın yolunu döşeyen şeydir; her ne kadar Bloch'un endişeye ilişkin saptamasını, Benjamin ölümüyle trajik bir biçimde doğrulanmışsa da. Adorno bir kez nihilist tiksinti noktasına ulaştıktan

[198] Theodor W. Adorno, (1998), **Minima Moralia**, Çev. O. Koçak- A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, s. 41
[199] Agy, s. 13
[200] Agy, s. 118
[201] Agy, s. 257
[202] Agy, s. 81

sonra, buradan geriye dönüp soyutütopyaların eşitlikçi vaazlarına aldırmaz. Aksine, "insan biçimine sahip herkesin eşitliği"nin bir ideal olarak talep edilmesine bile tahammülsüzdür. Çünkü O'na göre, "toplumun en kirli eğilimleriyle uyumlu olmaya fazlasıyla yatkındır soyut ütopya."[204] O halde, "özgürleşmiş bir toplum[la] ciddi olarak ilgilenen bir politika da insanların soyut eşitliğini bir fikir olarak bile öne sürmemelidir. Tam tersine, bugünün kötü eşitliğine, (...) işaret etmeli ve daha iyi toplumu da insanların hiç korkmadan farklı olabilecekleri bir toplum olarak anlamalıdır."[205] Görüldüğü gibi, yaygın ütopik kabul ve geleneğin aksine, Adorno eşitlik vurgulu değil, farklılık vurgulu bir ütopyacı anlayışa sahiptir ve daha da önemlisi, ütopyayı anlaşılan ontolojik bir biçimde kavrama eğilimindedir. Bu yanıyla da ütopyaya hiçbir işlev atfedilmesine izin vermez. "Ancak ütopyayı kör bedensel hazda – nihai amacı tatmin ettiği ölçüde kendisi amaçsız olan hazda-konumlandırabilen kişinin hakikat hakkında sağlam ve geçerli bir fikri olabilir."[206]

Adorno'da karşımıza çıkan bu kötümserliğe, bir diğer Frankfurt düşünürü Horkheimer'de, maddeci öğretinin tam kalbine gömülmüş olarak rastlarız. "Durumu değiştirme konusundaki bütün iyimserliğine ve insanlar arası dayanışmadan doğan mutluluğa verdiği büyük değere karşın, bir maddecide karamsar bir damar da vardır. Geçmiş adaletsizlikler hiçbir zaman geri alınamayacak; geçmiş kuşakların acıları giderilemeyecek. İdealist çevrelerde de bir kötümserlik vardır ama, dünyanın bugünü ve geleceğiyle ilgilidir: insanların çoğunluğu için gelecekte dünyevi bir mutluluk olasılığını reddeder... Oysa maddecinin hüznü, geçmiş olaylarla ilgilidir."[207] Maddeci bir yandan eksiksiz bir adalet hayaline, bir yanılsamaya, tarih içinde gerçekleştirilmesi olanaksız bir yanılsamaya inanmakta ama öbür yandan da, bu sağlansa bile "geçmiş çağlarda yaşanmış sefaletin giderilmesi ve doğanın acılarının dindirilmesinin mümkün olmayaca[ğını bilmektedir.]"[208] Maddecinin kötümserliği ve hüznü buradan kaynaklanmaktadır. Fakat bu kötümserlik ve hüzün Horkheimer'de, bir idealistten farklı olarak, insanlar için gelecekte dünyevi bir mutluluk olasılığını reddetmeye varmaz. Horkheimer bu anlamda ütopyaya inanır ama ütopyanın

---

[203] Fredric Jameson, (1997), **Marksizm ve Biçim**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları, s. 120
[204] T. Adorno, (1999), s. 106
[205] Agy, aynı yerde.
[206] Agy, s. 63
[207] Max Horkheimer, (1986), Agy'den aktaran O. Koçak, "Önsöz", s. 39 ve devamı
[208] Agy, aynı yerde

önünde çok büyük bir engel vardır. Bu engel de " toplumsal iktidar makinasının ezici ağırlığı ile atomlaşmış kitlelerin güçsüzlüğü arasındaki orantısızlıktır." Bu orantısızlık ancak yadsımayla aşılabilir. Yadsıma ise "insanlığı sakatlayan ve özgürce gelişmesini önleyen her şeyin reddedilmesi, insana inanmaya bağlıdır."[209] Adorno'daki kurtuluş izleği Horkheimer'de yadsımaya dönüşmüş, Adorno'da ontolojik bir tiksintiyle kendini var eden ütopya, burada insana inançla kendini var etmektedir. Ancak dikkat edilirse, gerçekte Adorno ve Horkheimer arasında insan bağlamında bir uçurum yoktur ve dahası, bu "insan'ı" kavrayış biçiminin maddeci niteliği oldukça tartışma götürür gibi durmaktadır.

Kötümserliğin ve "umutsuz umudun" en vurgulu anlatımı asıl Marcuse ve Benjamin'de karşımıza çıkacaktır. Benjamin, en başta sosyalist öğretinin arkasında işleyip duran ilerleme mitine saldırır. Tarih Meleği Algerosi'nde Benjamin için "felaket ilerlemedir. İlerleme felakettir. Felaket tarihin sürekliliğidir."[210] Bu noktada Benjamin ile Marcuse aynı düşüncede buluşurlar. İkisi de tarihin "doğal" gidişinin, üretici güçlerin gelişmesinin ve buna bağlı olarak toplumsal ilerlemenin insanlığı daha özgür, daha adil, daha mutlu bir topluma götürmediğine tanık olmuştur ve doğal olarak da buna inanmayı reddederler. "Her ikisine göre, (...) devrimciler "tarihi tersine doğru taramayı" öğrenmelidirler. İnsanlığın ve aklın önceden belirlenmiş ve karşı konulamaz hiçbir zaferi yoktur. Tek başına "ilerleme", sadece bir "enkaz yığını" üretir."[211] Her ikisi de kapitalist, endüstrielist ilerlemenin insanlığı kayıp cennete değil, tersine kendi cehennemine götürdüğünü farketmişti. Bu cehennemin en başta gelen kurucu öğelerinden biri ise teknolojik ilerlemeydi. "Teknoloji insanlık ile kosmosun "nikahı" için bir araç olabilirdi, ancak onu kullanarak doyum arayan hakim sınıfın kar düşkünlüğü yüzünden teknoloji insana ihanet etti ve düğün yatağını (dünya savaşı sırasında) bir kan gölüne çevirdi."[212] O halde, öncelikle verili tarihin "doğal" ilerleyişi kesintiye uğratılmalıdır.

Bu bağlamda Marcuse ve Benjamin, her türden reformist, evrimci anlayışlara karşı çıkarlar. Onlar için devrim, bu ilerleyişin içinde, belirli bir birikim anında ortaya çıkacak bir sonuç anlamına gelmemekte, tersine bu ilerlemeden bir kopuş anlamını taşımaktadır: "Tarihsel sürekliliğin infilakı"

---

[209] Agy, s. 212
[210] W. Benjamin'den aktaran, Michael Lowy, (1999), **Dünyayı Değiştirmek Üzerine**, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 223
[211] Agy, s. 188

yoluyla kesinti! İşte bu noktada Benjamin, mesiyanizmle buluşurken, Marcuse ondan ayrılır. Marcuse için anlamlı olan, kapitalizm öncesi cemaatlere duyduğu ilgi ve burjuva toplumunun karşısına koyduğu Alman romantizmidir. Fakat Benjamin, Yahudi mesiyanizmine ilgisi bağlamında, devrimi adeta "bir kaplanın geçmişe doğru sıçrayışı" olarak algılayıp, insanın "kayıp cenneti; insan ile doğa arasında olduğu kadar insanlar arasında da hüküm süren cennet uyumunun arkaik altın çağını" arayışı olarak kabul eder.[213] O'na göre bu arkaik geçmişin kollektif belleğinde depolanan deneyimler "yeni ile iç içe geçerek ütopya üretir." Marcuse'de kapitalizm öncesi cemaatler ve Alman romantizmi, Benjamin'de Yahudi mesiyanizmi; yani her ikisinde de geçmiş, geçmişin belleği gelecek için bir savaş aracı olarak karşımıza çıkar. Böylece ütopya tam bir Janus'a dönüşür: Bir yüzü geçmişe, bir yüzü geleceğe dönük.

Baştan beri özetlemeye çalıştığım bu geleneğin yaşayan bir ardılı olan Lowy için Marksizm "kurulu düzenin "modernist" mazeretlerini, kapitalist piyasayı ya da bürokratik despotizmi meşrulaştıran "gerçekçi" söylemleri reddederek, Umut İlkesini (Bloch), özgürleşmiş bir toplumun somut ütopyasını temsil" etmektedir.[214] O halde sosyalizm de şu an için gerçeklikte var olan bir şey olmaktan çıkacak. Gelecek mücadelesinin nihai bir sonucu olarak yeniden icat edilmek zorunda kalınacaktır.

Marksizmin "kurtarıcı" ("Messianic") boyutuna vurgu yapan Lowy[215], bu boyutun "kısıtlanmış ve dar bir toplumsal değişim kavramı lehine" tamamen terk edildiğinden yola çıkarak, Marksizmin yaratıcı bir biçimde geliştirilmesi ve "bunalımının bertaraf edilebilmesi için "ütopik boyutunun yeniden kurulması gerek"tiğini vurgulamaktadır. Lowy'nin Marksizmin ütopik devrimci görüşünden ya da boyutundan kastettiği şey, Marksizmin devrimci değişim amacıyla eleştirel düşünce yöntemini içermektedir. Bu yöntemin yeniden kurulmasının gerektiğine yapılan vurgu, aynı zamanda, onun kaybedildiğine dair yapılan bir vurgudur ve yeniden inşası için "gözden ırak tutulmuş veya sahipsiz bırakılmış yeraltı akımlarına, aykırı ve yıkıcı geleneğe" güvenilmelidir ki bu geleneğin içinde Rosa Luxemburg, Trotsky, *Devlet ve Devrim* ile *Felsefe Defterleri*'nin Lenin'i, genç Lukacs, Gramschi ve Benjamin vardır. Lowy,

---

[212] Agy, s. 237
[213] Agy, s. 211 ve devamı.
[214] Agy, s. 13
[215] Lowy'nin alıntılanan görüşleri, aksi belirtilmedikçe şu makaledendir: Michael Lowy, (1989), "Marksizm ve Ütopik Görüş", (Çev. Belirsiz), **Birikim**, No 4, Ağustos 1989, s. 13-17

Marksizmin kurtarıcı boyutuna vurgu yapmakla birlikte, "- birini kurtarmak"tan söz etmemektedir. Ona göre, "Marx'ın görüşünde, bireysel veya kollektif, ne Sezar'a, ne de Halkın Tribünü'ne, herhangi bir aydınlanmış despota yer yoktur." Dolayısıyla, bir kişi ya da grup, ya da örgüt proletaryayı kurtaracak değildir. Tersine, tek geçerli kurtuluş özkurtuluştur ve bu da proletaryanın kendi işidir: Kendi devrimci praxisisi yoluyla. Bu praxis hali hazırda mevcut olmayan sosyalizmi, gelecek için mücadelenin sonunda yeniden üretecektir!

Açıkça görüldüğü gibi, sosyalizmin varlığı, artık varılacak bir ufuk olarak kabul görmemekte; tam tersine, sosyalizmin kendisi verilecek mücadelenin içinde biçimlenecek bir ütopya olarak kurulmaktadır. Ancak bu ütopya, herhangi bir zihnin ya da örgütün ürünü olmayacak, bizatihi proletaryanın devrimci praxisinin ürünü olacaktır. Dolayısıyla, baştan bu sosyalizme ilişkin bir resim ortaya koymanın olanaksızlığı da açıktır. Çünkü söz konusu resim, resimden söz edildiği anda çizilmeye başlanmakta ve ayrıntıları, renkleri onun için verilecek mücadelenin içinde gizil olarak bulunmaktadır. Daha da önemlisi, bu *ütopik* çabanın devrimci bir niteliğinin varlığıdır. Kuşkusuz genel olarak ütopyaların devrimci bir niteliğinden söz etmek mümkündür ama burada vurgu, bu genelliği aşacak ölçüde bizzat devrimin bir kopuş olarak kabulünde ve kaçınılmaz zorunluluğundadır. Çünkü nihayetinde, geleneksel ütopyacıların içinde bulunduğu koşullarda, hiçbir ütopyacı eğilim, kendi önerileri dışında oluşan gelişimleri, reel-tarihi dünyanın dolu dizgin kendi sonuna doğru gidişin bir ifadesi olarak görmemiştir. Ancak, Lowy'nin en temel kabullerinden birisi, Benjamin'e dayanarak öne sürdüğü reel-tarihin düpedüz "cehenneme doğru pervasızca koşan bir tren" olduğudur. Dolayısıyla, devrim, burada yaşamsal bir öneme sahip olacaktır ve bu treni durduracak "acil frendir." Öyleyse Marksizmin kapıları "devrimci strateji ve taktikleri, sosyalizme geçişin maddi sorunları üzerine gerçekçi zihinsel faaliyeti hiçbir an terketmeden, yaratıcı imgeleme, etkin bir umuda ve kızıl bir bakış ruhuna (...) dünün ütopik sosyalistlerinden endüstri uygarlığının romantik eleştirilerine, Fourier'in hayallerinden anarşizmin özgürlükçü ideallerine değin" iyice açılmalıdır. Bu açılmanın zorunluluğu da, devrimin zorunluluğuyla aynı düzeyde anlamlıdır.

Sonuç olarak Lowy, aykırı bir kavram olarak dursa da, bir Marksist ütopyaya gerek olduğunun üstünde durmakta, Marx'ın sorun gelip de ütopyaya dayandığında özellikle kendini sınırlayıp o sınırı geçmediğini belirtmektedir. Çünkü Marx da, tıpkı kendi dönemindeki ütopyacılar gibi, reel-tarih kendi

projeksiyonları doğrultusunda ilerlemese de bunun cehenneme doğru bir ilerleme olduğunu düşünmediği gibi, daha da önemlisi sosyalizmin kuruluşuyla ilgili sorunların bu sorunla yüzleşecek gelecek kuşakların önünde duran sorunlar olduğunu düşünüyordu. Ancak Lowy'e göre, bizim böyle bir şansımız yoktur, çünkü artık tren uçuruma doğru gitmektedir. Dolayısıyla, bilimsel sosyalizm kapılarını ütopyaya ardına dek açarak, "bir kez daha "umut ilkesi"nden (Bloch) esinlenerek ütopik hale gelmek zorundadır." Çünkü artık "devrimci ütopyasız devrimci pratik" olmayacaktır.

Açıktır ki artık devrim reel-tarihten, onun dolu dizgin gidişinden bir "kopuş"u ifade etmesi ölçüsünde anlamlı ve *ütopik* hale getirilmiştir. "Kopuş ve kurtuluş" birlikte anlamlıdır. Dolayısıyla reel-tarihin kendi içinden tedrici gelişimiyle bir kurtuluş olanağı kalmamıştır. Lowy'nin de içinde bulunduğu Marksist ekolun attığı "ya sosyalizm ya barbarlık" sloganı bu çerçeve içinde değerlendirilmelidir.

Bu çerçevenin bizatihi ütopyacı olduğu gözden kaçmamaktadır. Her ne kadar, artık ütopyayı farklı bir biçimde konumlandırmış olursa olsun- farklılık, reformizme karşı devrim, idealizme ve kaba materyalizme karşı öz kurtuluşu sağlayacak olan devrimci praxisin öne çıkarılmasından kaynaklanmaktadır- kopuş düşüncesi, Lowy'yi klasik ütopyacı geleneğe bağlamaktadır. Daha önceden de değindiğim gibi, klasik ütopyacı gelenek de ancak bir kopuş içinde kendisini temellendirir. Her ne kadar kopuş bağlamında genel olarak devrimi ve şiddeti reddetse de, bu ikisi dışında öngördüğü yol ve yordamlarla ulaşmak istediği amaç, reel-tarihten kopabilmektir. Çünkü ancak bu kopuş sayesinde, yeni insan yaratılabilecektir. Yeni insan, reel-tarihin bütün olumsuz koşullarıyla içiçe ve onun belirlediği bilinç içinde tedrici olarak gerçekleşmeyecektir. Ütopyacı yazın, ülkesini tarih üstünde/dışında ya da verili coğrafyaya kapalı bir mekanda kurup, ütopya ülkesinin dış dünyayla bütün bağlantılarını en aza indirirken, doğrudan yaratmak istediği yeni insanı güvence altına alma peşindedir.

"Bir devrim (...) yeni insanı yaratabiliyorsa gerçek bir devrimdir"[216] diyen Lowy de benzer biçimde böylesi bir güvencenin peşindedir. Ancak, romantik ütopyacılar, bu güvenceyi tarihi kendileriyle sona erdirmekte ya da kendi üstüne kapattıkları ülkelerinin dışında bırakacak çeşitli teknikler uygulamakta

[216] Michael Lowy, (1992), **Che'nin Düşüncesi**, Çev. A. İlyasoğlu, 2. Baskı, İstanbul: Yazın Yayıncılık, s. 28

bulurken, Lowy bunu yapmasa da aynı teknikleri kullanır. Öncelikli sorun olarak, kimdir bu "yeni insan"? Yanıt tümüyle ortaktır: "Varolan imkanlarıyla insan, Marx'ın Feurbach Üzerine Tezler'inde adlandırdığı gibi, "toplumsallaşmış insanlıktır"; yani burjuva toplumu tarafından "özel hayat" ve "kamu hayatı", "özel çıkar ve genel çıkar", "insan ve yurttaş", birey ve topluluk olarak yaratılan ayrımların aşılmasıdır."[217] Bu ayrımlar aşıldıkça yeni insan ortaya çıkacaktır. Nasıl? "İdeolojik çalışma, propaganda, kültürel düzeyin yükseltilmesi, doğrudan ve dolaylı eğitim ile; "Toplum bütünüyle devasa bir okul olmak zorundadır". Ama bu eğitim yalnızca tümüyle edilgen bir çıraklık evresi değildir ve olamaz da; her şeyin üstünde **kendi kendini eğitim** özelliğini de taşıması gerekir."[218] Lowy'nin Che Guevara'dan olumlayıp onaylayarak aktardığı bu görüşler ile klasik ütopyacıların görüşleri arasındaki paralellik yoruma gerek duyurmayacak kadar açıktır.

Yeni insan düşüncesinin ahlaksal göndergeli bir düşünce olduğu açıktır. Yeni insan, aynı zamanda yeni bir ahlak da demektir. Ancak burada şöyle bir tuzakla karşılaşmak mümkün görünüyor. "Kusursuz devrim sonrası toplumda, ahlaki çabalar artık gerekli olmayacaktır; çünkü her bireyin varoluşu ve davranışı herkesin beklenti ve arzularına denk düşecektir."[219] Dolayısıyla devrimle birlikte oluşturulacak bir sosyalist toplumda ortaya çıkacak olan yeni insan düşüncesi, gerçekte ütopyacılarda olduğu gibi, neredeyse tümden ahlaksal göndergeli değildir. Klasik ütopyacılar zorunlu olarak ahlakı sürekli ve yeniden yeniden üretmek durumundadırlar, çünkü ülkeleri ya tarihe kapalı, ya tarihin dışındadır. Ancak, her ne olursa olsun, tarih ya da aynı anlama gelmek üzere değişim, tehdit edici bir güç olarak "oradadır" ve vardır. Oysa, Lowy'nin yaklaşımı bizatihi tarihi içermektedir. Tarih bütün tehdit ediciliğiyle orada değildir; tersine "burada"dır ve sosyalist devrim onun buradalığı ölçüsünde ve onun bilinciyle gerçekleştirilecektir. Öyleyse, bir kere gerçekleştirildikten sonra ahlakın kökü kazınabilir çünkü ahlak-dışının kökü kazınmış, kazınmakta ve kazınacaktır.Lowy ve benzerlerini böyle anlamak, aynı zamanda yanlış anlamak olacaktır.

Böyle bir yaklaşım tümüyle fantastik bir tepkinin ifadesidir ve sosyalizmin de bir karikatürü olmaktan öteye gitmemektedir. Bu ölçüde de

---

[217] M. Lowy, (1992), s. 30
[218] Agy, s. 29
[219] I. Fetscher'den aktaran, G. Brenkert, (1998), **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 245

gerçekte Lowy ve benzerlerinin düşüncesi ile ütopyacı tutum arasındaki ahlaksal ortak paydayı gözden kaçırmaktadır. Dolayısıyla böyle bir tuzağa düşüp, bu tasarımın "komünizmi ütopyacı bir fanteziye kayan radikal bir değişim olarak" gördüğünü iddia etmek de yanlış olacaktır.[220] Sosyalizmi ütopyacı kılan bu yaklaşımın öngördüğü komünist tasarım değil, tam tersine sosyalizmin meleklerle değil, gerçek insanlarla kurulacak bir oluşumun adı olduğunun kabul edilmesidir. Şöyle ki, örneğin cezalandırma mekanizmasına karşı tepkisini, "cezalandırma, baskı insan doğasına ters düşer"[221] diyerek ortaya koyan Marx bu tuzak tasarımın ve yanlış kavrayışın öngördüğü biçimde ahlakın ortadan kalkacağını öngörmemiş, tersine, cezalandırma örneğinde, cezalandırmanın dışsal bir cezalandırma aygıtı ya da kişilerce yapılacağını değil, cezalandırmanın özcezalandırmaya dönüşeceğini savunmuştur! İşte Marksizmi klasik ütopyaya bağlayan damarlardan biri de budur. Klasik ütopyacı gelenek her ne kadar dışsal ahlaki ve dolayısıyla cezalandırıcı mekanizmaları korumakla birlikte, nihai olarak özcezalandırmayı hedefler. Yani kişinin kendi kendini cezalandırmasını; vicdani duygular, sorumluluk duygusu, kendini mahrum etme ve hatta giderek intihara uzanan bir özyıkımı! Bu ise tümüyle yeni insanın içinde yetişeceği toplumsal-kültürel ve eğitsel ortamla yakından ilişkilidir. Ahlaksal göndergeli yeni insan anlayışı, adeta "ütopyacılık -tam olarak azizliğin iyilik olması anlamında ütopyacılık- olmadan ahlaksal yaşam olmaz"[222] tezini doğrularcasına, şimdi ve burada olmayan, ancak siyasal-toplumsal mücadele içinde şekillenecek olan bir ahlaka gönderme yaparak, yeni insanı oluşturma düşüncesindedir. Geleneksel ütopyacı tutumdan kopma varsa, o kopma da yine buradadır. Çünkü geleneksel ütopyacı eğilimler, ahlakın ve yeni insanın mevcut insanın dışında bir yerde, -elit bir kesimin, bunun adı ne olursa olsun; parti ya da aydınlar, zihninde- hazır ve nazır olduğunu, mevcut insanın bu modele kendisini uydurmasının yeterli olduğunu varsayarken, Lowy'nin ütopyacı anlayışı, tersine yeni insan ve ahlakın mevcut insan dışında bir yerde hazır ve nazır olmadığını, bunun ancak devrimci praxis içinde biçimlenerek ortaya çıkacağını öngörür.

Devrimci praxis vurgusu yeterli olmakla birlikte, burada sorgulanmaya muhtaç anahtar öğelerden biri, Marksizmin "kurtarıcı"lık (messianic) niteliğine

---

[220] G. Brenkert (1998), Agy, s. 246'da bu iddiadadır.
[221] Marx'tan aktaran, G. Brenkert, (1998), s. 244
[222] E. Levinas'tan aktaran, Zygmunt Bauman, (1998), **Postmodern Etik**, Çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 97

yapılan göndermedir. Daha başlangıçta terimin kendisi bile doğrudan Yahudiliğe gönderme yapmaktadır ve Lowy de bunun farkındadır. İnsanlığın bugün içinde bulunduğu düşüş ve yozlaşması ile bağışlanması, bugünü ile yarını arasında bir uçurum bulunduğunu belirten Lowy, bir çok Talmudik metinde, Mesih'in ancak bütüncül bir çürüme, yozlaşma ve suç çağında belireceği inancının yer aldığını belirtmekte ve eklemektedir: "(Bugün ile yarın arasındaki) bu uçurum 'ilerleme' ya da 'gelişme' ile aşılamayacak; ancak devrimci bir katastrof, var olan düzenin çok büyük ölçüde köklerinden sökülmesi ve bütüncül bir yıkım mesianik bir bağışlanmanın yolunu açacak"tır.[223]

Eğer günümüzde dinin gerilemesinden söz edebilsek ya da "modern çağda dinin düşüşünün anlamı insan hayatının rakipsiz düzenleyicisi olmaktan ve kilisenin insan varoluşunun su götürmez evi ve sığınağı olmaktan çıkması"na vurgu yapan bir güvene[224] sahip olabilseydik, dinsel kurtuluşun kendisini bir kopuşla temellendirmesi ile, aynı kopuşu ütopyanın da öngörmesi arasına paranoid bir soru işareti konulmayabilirdi. Ancak, özellikle Latin Amerika ülkeleri başta olmak üzere, sınıf mücadelesinin içinde din adamlarının giderek daha fazla yer almaya başlaması ve bunun ötesinde, genel olarak bütün dünyada, dinin sürekli yükselen bir etkiye sahip olması ister istemez bir soru işaretini gerektirmektedir.

Özellikle Hıristiyanlık ile sosyalizm arasında kurulan paralellik yeni değildir ve hem Marx, hem de Engels bunun farkındadır. Özellikle Engels, Marx'a göre din sorunuyla daha yakından ilgilenmiş ve bu paralelliklerin üzerinde bizzat durmuş ve hatta "ilk Hıristiyan cemaatin nasıl bir şey olduğunu gözünüzde canlandırmak istiyorsanız, Uluslararası İşçiler Birliği'nin herhangi bir yerel seksiyonuna bakınız"[225] saptamasını bile yapabilmiştir. Sosyalizm ile Hıristiyanlığın özellikle ilk dönemi arasındaki temel fark, "ilk Hristiyanlık kurtuluşu öteki dünyaya havale ederken, sosyalizm onu bu dünyada beklemektedir."[226] Fakat nice bir koşutluk saptaması yaparsa yapsın, Engels de

---

[223] Michael Lowy, (1992A), **Redemption and Utopia, Jewish Libertarian Thought in Central Europe (A Study in Elective Affinity)**, Tr. H. Heaney, London: The Athlone Press, s. 18

[224] William Barret, (1962), "The Decline of Religion", Eric & Mary Josephson (Ed), (1962), **Man Alone, Alienation in Modern Society**, New York: Dell Publishing, içinde s. 168

[225] Aktaran M. Lowy, (1996), **Marksizm ve Din, Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor**, Çev. İ. Cüre, İstanbul: Belge Yayınları, s.31

[226] Agy, aynı yerde.

nihai olarak Marksizmin temel argümanından ayrılmaz. Yani, din hem egemen sınıfın hizmetinde bir "afyon", hem de özellikle devrimci dönemlerde bir protestonun ifadesidir. Ama her halükarda, Engels için din sınıf mücadelesinin bir örtüsünden, bir görünüm biçiminden başka bir şey değildir.

Buraya kadar çizilen çerçeve ile yetinilirse din ile ütopya arasında kurulacak bir ilişkinin çok verimli olmayacağı ve kısır kalacağı açıktır. Öncelikle bu çerçevenin genişletilmesi gerekecektir. Bunu da Bloch gerçekleştirecektir.

Bloch, temel kavramı olan "henüz var olmayan", (henüz olmayan)[227] dolayımıyla din ile ütopyanın ilişkisini kurar. Buna göre, özne-nesne ilişkisinden yola çıkan Bloch için, özneyle nesne birbirlerinin içlemini aynı ölçüde belirlemektedir. Öznede umut olarak karşımıza çıkan, nesnede olanak olarak ortaya çıkar. Gerek öznenin, gerek nesnenin serüveni henüz tamamlanmamış bir serüvendir. Dolayısıyla, hem nesnenin hem öznenin hareketi henüz olmayana yöneliktir. Yani, henüz olmayan bir yandan umudun nesnesi, bir yandan da eyleminin amacıdır. Devrimi yöneldiği başlıca amaç olarak kabul eden Marksizm'in öngördüğü sınıfsız toplum da 'henüz olmayan'dır. Yani, sınıf mücadelesinin hem nesnesi, hem temel amacı durumundadır henüz olmayan.

Bloch'un 'henüz olmayan' kavramından yola çıkarak dinsel dünyaya uzanmak artık çok zor değildir: Çünkü dinsel dünya, "yaratıcı önceleme (anticipation) özelliği nedeniyle henüz olmayanın imgesel alanını ima" etmektedir. Yani din, bu anlamda, "kendi **protestocu ve temsili biçimleri** (abç) içerisinde ütopik bilincin en zengin ifade biçimlerinden biridir."[228] Elbette ki burada din klasik ortodoks çizgiye, yani örneğin katolisizme değil, Thomas

---

[227] Bu çeviri gerçekte Bloch'un kavramını tam olarak karşılamamaktadır. İngilizce'de "Not-Yet Conscious" olarak geçen kavram Türkçe'de bulunan ve ender olarak Bloch'a yer veren kimi kaynaklarda yukarıdaki gibi karşılanmaktadır. Örneğin Bkz. D. Alexander & M. Buhr & W. Eichhorn & G. Klaus & E. Lange, (1985), **Çağdaş Felsefe**, Düzenleme ve Çeviri A. Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, s. 210. Bunun yerine daha uygun bir karşılık bulunması beklenir; çünkü kavrama içkin olan "bilinçlilik" durumu "henüz olmayan" ya da "henüz var olmayan" gibi karşılıklarda içerilmemektedir. Türkçe karşılık yalnızca nesneye ilişkin bir göndermeye sahiptir. Oysa Bloch bu kavramı özne-nesne ilişkisi bağlamında kullanmaktadır; salt nesne bağlamında değil. Bkz. Ernst Bloch, (1996), **The Principle of Hope**, Vol 1, Tr. N. & S. Plaice, P. Knight, 3rd Edition, Cambridge: MIT Press.

[228] M. Lowy, (1996), s. 38

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Münzer ve Johann Hus gibi isimlerin temsil ettiği örf ve cemaat dışı, heretik çizgiye karşılık gelmektedir.[229]

Bu heretik, kurtuluş teolojilerinin öğretisel kimi ifadelerine bakıldığında Marksizmin ütopyayı yeniden kazanmasıyla aralarındaki ilişkiler daha net anlaşılabilir. Buna göre, teolojik kurtuluş öğretisi haksız ve kötü bir sistem olarak kapitalizme karşı toplumsal bir suçlama yönelterek, gerek yoksulluğun nedenlerini ve gerekse kapitalizmin çelişkilerini ve sınıf mücadelesinin biçimlerini anlamak için Marksizme başvurmakta; açıkça yoksulların yanında saf tutarak, onların yürüttüğü mücadeleyi desteklemekte, kendi cemaat örgütlenmesini yoksullar arasında yeni bir kilise biçimi olarak, kapitalizmin bireyci yaşam tarzına karşı bir alternatif olarak yeniden düzenlemekte ve nihayet, "sonunda İsa, tanrının Krallığınca gerçekleşecek kurtuluşu, insanın tarihsel kurtuluşuyla" öne almaya çalışmaktadır.[230] Bunun en iyi örneklerinden birini Haiti'li Sales tarikatına mensup bir papazken, "sınıf mücadelesini yükselterek kin ve şiddeti kışkırtmak" ve "müminler cemaatini karıştırmak" suçlarından tarikattan atılan Jean-Bertrand Aristide vermektedir.

"Sınıf mücadelesine karışmadım. Marx da karışmadı. Sınıf mücadelesiyle karşılaşmak da istemezdim. Vatikan'ı veya Petionville tepelerini (Haiti'de zenginlerin yaşadığı lüks semtler) terketmemiş biri için bu mümkün de olabilir. Ama Port-au-Prince sokaklarında sınıf mücadelesiyle kim karşılaşmadı? O bir tartışma konusu değil, fakat bir olgu, somut bir gerçekliktir."[231]

Sonuç olarak, teolojik öğreti, kurtuluşçu kopuşu, dinsel sistemle bağını hiç unutturmaksızın, tarihselleştirmeye çalışmaktadır. Aynı kurtuluşçu kopuşun ütopyada da içerili olduğu yeniden vurgulandığında, ortaya oldukça anlamlı bir görüntü çıkmaktadır. Bu görüntü, daha önce andığım gibi, Marksizmin kapılarının "tarihçe bozguna uğratılanlara" sonuna kadar açılarak, Marksizmin güncelleştirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir. Marx'tan bile önce var olan kimi unsurlara ve bu arada ütopyaya da kapı açmanın Marksizme nasıl bir zenginlik katacağı sorgulanabileceği gibi, bunun Marx'ın bile tarihsel döneminin dışına düşmeyi getirebileceği savunulabilir. Ancak, Lowy hiç de böyle düşünmemektedir. "Marksizm "çağımızın entellektüel ufku" ise (Sartre),

[229] Burada ifadesini bulan anlayışın, içinde Alevilik-Bektaşilik gibi önemli bir heterodoks nüfus barındıran Türkiye açısından taşıdığı önem açıktır. Buna ilişkin tartışmalara tezin ilerleyen bölümlerinde yer verilecektir.
[230] Lowy, (1996) s. 43

onun ötesine geçmek için yapılacak tüm girişimler Marx'ın ötesine değil, Marx'ın **gerisine** giderek yalnızca düşüncenin daha alt düzeylerine gerilemekle sonuçlanır.(...) Marksizmin diğer düşünce akımlarını ve araştırmalarını hiçe sayarak bilim üzerinde istisnai bir tekele sahip olduğu" gibi bir iddiası ve böyle bir iddianın Marksizmle hiç ilgisi olmadığı gibi, "Marksizm, Marksist olmayan teorik düşüncenin en ileri ve en üretken biçimlerine doğru zenginleştirilmesine muhtaçtır"[232] ve bunun anlamı da içselleştirerek aşmaktır. Bu da nihayetinde sınıf mücadelesi içinde gerçekleşecek bir süreçtir. Ama burada sorunun bir başka yanı karşımıza çıkmaktadır.

Lowy'nin çok açık olarak ifade ettiği gibi, ideoloji, (ve onun organik bir parçası olarak ütopya) ya da sınıf bilinci, "sınıfın kendi pratiğinin deneyiminin dolaysız bilinci olarak tanımlanmaktadır."[233] Bunun anlamı ise, sınıf mücadelesi ya da devrimci praksis bilince önceldir ve sınıf kendi deneyimiyle praksisi kavrayıp, bilgisini edinmekte ve kendiliğinden sınıf olmaktan çıkıp, kendisi için sınıfa dönüşmektedir. Oysa bildiğimiz gibi, Marksist literatür içinde önemli bir yeri olan Althusser'yen çizgi, "bilinç kavramında ideolojiyi ya da sınıf bilincini öznenin kendi pratiğini dolayımsız olarak kendi üzerine katlanır şekilde algılamasının bir ürünü olarak değil, özneyi bu ideolojilerin bir ürünü olarak görür."[234] İndirgemeci ve kaba bir ifadeyle, sorunun bu tez bağlamında açılımı şudur: Ütopya mı sınıf içinde ve sınıf bilinci bağlamında oluşur; yoksa sınıf ve sınıf bilinci mi ütopyaların da dahil olduğu bir bağlamda oluşur? Burada kronolojik olmasa da mantıksal bir öncellik sorunu gizli gibi gözükmektedir. Bu sorunun, bu tez kapsamı dışında çok sayıda uzantısının olduğu açıktır. Bu yüzden burada böyle bir tartışmaya girmeyi denemeyeceğim.

---

[231] Aktaran M. Lowy, (1996), "Türkçe Baskıya Önsöz", s. 13
[232] M. Lowy, (1989), s. 15
[233] Semih Aytaçlar, (1989), "Marksizm: 'Cognitive (Bilişsel)' ya da 'Ütopik' Talepler", **Birikim**, No 5, Eylül 1989, s. 32-37
[234] Agy, s. 36

III. ÜTOPİK İDEALLER: EŞİTLİK VE ÖZGÜRLÜK

Eşitlik ve ona bağlı olarak özgürlük ilkesi, klasik demokrasileride herkesin, özellikle haklar ve kendilerine sunulan ya da sahip oldukları olanaklar açısından aralarında herhangi bir fark gözetilmeksizin aynı hukuksal ve siyasal düzenlemelere konu olmasını öngörür. Buna bağlı olarak, kişiler arasında yasa önünde hiçbir ayrım yapılamaz ve aynı yasa önünde eşitlik ilkesi gereği, kişiler eşit olarak siyasal haklardan yararlanırlar. Ancak bu haklardan eşit olarak yararlanabilmeleri için, aynı düzeyde herkesin özgür kabul edilmesi gerekir. Yani, klasik demokrasi eşitliğe vurgu yaparken, aynı anda ve eşzamanlı olarak özgürlüğe de vurgu yapmış olmaktadır. Çünkü bu özgürlük olmaksızın kişilerin hak ve olanaklardan eşit olarak yararlanma olanağı yoktur. Fakat, klasik demokrasi eşitlik ve özgürlüğü biçimselleştirmekte, adeta onu salt siyasal ya da daha teknik olarak salt hukuksal bir ilkeye dönüştürmektedir. Bu biçimselleştirme ise, hukuksal ve siyasal bir ilke olarak eşitlik ve özgürlüğün, gerçekte toplumsal olarak eşitsizlik ve özgürlüksüzlüğü örtmesinden öte bir şey değildir. Klasik liberal gelenek, her ne kadar öncelikli olarak özgürlüğü vurgulayarak, özgürlüklerin eşitliğini esas kabul ettiğini ileri sürse de, nihai olarak özgürlüğü soyutolarak kavramakta ve adeta, özgürlük toplumsal çerçevesinden koparılarak soyutbir birey temelinde tanımlanıp savunulmaktadır. Gerçekte ise, bu soyutbirey, hiç de soyutolmayıp, liberalizmin klasik iktisadi insan varsayımıyla biçimlendirilmekte ve nihayet bu da kendini ayrıcalıklı ve iktisadi olarak güçlü olan sınıfların kişiliğinde somutlaştırmaktadır.

Klasik liberal geleneğe karşılık sosyalist gelenek, özgürlük ve eşitliği toplumsallaştırmakta ve etkin hale getirmeye çalışmaktadır. Toplumsal olarak eşit özgürlük derecelerinde ve eşit olanaklarla var olmayan insanların, eşit düzeyde ve eşit özgürlük düzeyinde olduğunu savunmak, bir gizleme çabasından başka bir şey değildir. Gerçek özgürlük ve eşitlik, ancak her insanın kendi yeteneklerini geliştirebileceği, hiç kimseye ayrıcalık tanınmayan bir toplumsal eşitlik ortamında, sınıfsız bir toplumda mümkün olabilecektir.

Yukarıda karikatürize edildiği gibi, sosyalizm ütopyası gerçekleşirse, ahlakın kökünün kazınacağı gibi, eşitlik ve özgürlüğün de kökü kazınacak mıdır? Eğer o karikatür belirli bir gerçekliğe denk düşmüş olsaydı, bu soruya

verilecek yanıt da "evet" olmak durumunda kalacaktı. Çünkü "eşitlik ve özgürlük" birbirinden kopmaz bir çift olarak, doğrudan "eşitsizlik ve "özgürlüksüzlüğün" geçerli olduğu bir ortama gönderme yapmaktadır ve ancak o koşullar seti altında anlamlı olacaktır. Dolayısıyla, bugün hala eşitlik ve özgürlük arayış ya da özlemlerinden söz edilebiliyor ya da bu kavram çifti hala düzenleyici ya da sınırlayıcı ya da belirleyici bir ilke olarak geçerliliğini sürdürüyorsa, doğal olarak bunun en temel nedeni hala eşitlik ve özgürlüğün toplumsal yaşamda temel belirleyici ve düzenleyici ilke olmamasıdır. Fakat, bu ilkeler temel düzenleyici olsa bile, insanın bu konudaki arayışının sonuna geleceği, dolayısıyla ilkenin ilke olmaktan çıkıp tarihin çöplüğüne atılabileceği söylenebilir mi?

Klasik gelenek ister liberalizm adını alsın, isterse Marksizm, eşitlik ve özgürlüğü ayrılmaz bir ikili olarak görür ve bu ikilinin aralarında zorunlu bir ilişki olduğunu varsayar. Yani, özgürlük için atılan adımlar aynı zamanda eşitliğe, eşitlik için atılan adımlar da aynı zamanda özgürlüğe bağımlı olarak atılır ve bunlar dönerek birbirlerini güçlendirir, birbirlerini yeniden üretirler. Elbette bu geleneğe göre, bunun tersi de doğrudur. Yani ister biçimsel bir eşitlik ve özgürlükten söz edelim, istersek etkin ve toplumsal bir eşitlik ve özgürlükten, nihayetinde bunlardan birinin yokluğu ya da eksikliği, aynı zamanda ötekinin de yokluk ve eksikliğine işaret etmektedir.

Klasik ütopyacı gelenek ise bu kavram çiftini birbirinden ayırır. Özgürlüğün yokluğu eşitliğin olmadığı anlamına gelmemektedir ütopyacılar için. Hatta çoğu ütopyacı özgürlük eksikliğini hiçbir zaman bir sorun olarak görmez. Özgürlüğü bireyi topluma yada devlete karşı konumlandırarak, bu ilişkiden türeten zihniyete yabancıdır ütopyacı mantık. Daha dar anlamda bireyi bireye karşı konumlandırmaya ve bireylerin çıkarlarının birbirine karşıt olabileceğine de karşıdır. Aksine, bütün bireyleri ortak bir çıkar çevresinde örgütlemeye yönelir. Dolayısıyla, tek gerçek yaşam, karşısında özel bir yaşam olmadığı için aynı zamanda kamusallıktan da çıkmış olan, kamusal yaşamdır. Bu anlamda gerçek özgürlük, kamusal yaşam içinde yer almaktan başka bir anlama gelmemektedir. Bunun dışında yer alan her tür özgürlük arzusu, bencilliğe, olgunlaşmamış bir kişiliğe, ahlaken düşüklüğe işaret etmektedir. Zaten özgürlük denilen ilke kendi başına hiçbir şey ifade etmemektedir. Hele hele bireysel düzeyde tümüyle anlamsızdır. Ancak toplumsal düzeyde anlamlı bir yeri olabilir. Burada da hemen Saint-Simon anılabilir: "İnsanlar hür olmak

için bir araya gelmez."[235] İnsanlar madem ki özgürlük amacıyla bir araya gelmemekte, hatta salt anlamda özgürlüklerinin bir kısmından bir araya gelmek için vazgeçmekte ya da devretmektedirler; o halde gerçek özgürlük bir araya geliş amaçlarına uygun davranmalarıyla ortaya çıkabilir. Nedir bu uygun davranış? Cemil Meriç, Saint-Simon adına bu soruyu şöyle yanıtlamaktadır: "Hürriyet nedir? Kendini kollektif hayattan ayırmak, kollektif hayata karşı zırhlanmak mı? Hayır. Gerçek hürriyet bu faaliyete katılmak, ihtiyaçlarını gidermek, kabiliyet ve imkanlarını geliştirmektir: Topluma faydalı kabiliyet ve imkanlarını."[236]

Özgürlüğe ilişkin bu tutum klasik ütopyacı gelenekle birlikte aşılıp tarihe gömülmüş değildir; ne de salt sosyalistler tarafından devr alınmıştır. Aksine liberal öğreti içinde de özellikle günümüzde belirli bir biçimde kendine taraftar bulmuştur ki bunların en başında H. Arendt gelmektedir. Kamusal yaşama karşı konumlanmış bireyin tersine, gerçek özgürlük alanı olarak kamusal yaşam alanını gören Arendt, bunun dışındaki alanları zorunluluk alanı olarak kabul etmekte ve herkesin isteyerek, gönüllü olarak ve sorumluluğunun farkında olarak katıldığı bir kamusal yaşamı özgürlük olarak kutsamaktadır. Kamusal yaşama karşı yükselen kayıtsızlığın doruğunda bulunduğumuz bugünlerde bu ve benzeri tasarımların anlamlı olduğu açıktır. Ancak, Arendt'inki de dahil, bu tasarımların ütopikliğine gözlerimizi kapatmamızı gerektirmiyor bu durum.

Arendt'e göre, gerçek özgürlük alanı olan kamusal yaşama karşı bir kayıtsızlık söz konusu ve dolayısıyla gerçek özgürlüğün hala çok uzağındaysak, bunun en temel nedeni çözülmeyi bekleyen yoksulluk sorunudur. Çünkü yoksulluk insanları kamusal yaşamın dışına ittiği gibi, daha da önemlisi "çabuk ulaşılan zenginliğe duyulan ölümcül ihtiras, asla maddiyata düşkünlerin günahı olmadı, bu her zaman yoksullara ait bir düştü. Yoksulun gizli isteği, "ayağını yorganına göre uzatmak değil", "arzularına göre yaşamaktır."[237] Yani, Arendt'e göre, yoksullar özgürlük alanı olan kamusal alanı değil, tersine zorunluluk alanı olan özel yaşamı tercih etme eğilimindedirler ve yoksulluk sorunu sürdükçe, kamusal yaşam da solmaya devam edecektir.

Arendt, Antik Yunan kamusallığını soyutlayıp yücelterek bir özgürlük kavrayışına ulaşırken, bu özgürlüğün arka yüzünün tutsaklık ve eşitsizlik

---

[235] Aktaran Cemil Meriç, (1967), **Saint-Simon (İlk sosyolog, İlk sosyalist)**, İstanbul: Çan Yayınları, s. 36

[236] Agy, s . 134

[237] Hannah Arendt, (1963), **On Revolution**, New York: Faber & Faber, s. 136

olduğu gerçeğine gözlerine kapatmaktadır.[238] En azından zorunluluk alanında işleyen ve yurttaşın özgürlüğünün en temel güvencelerinden olan kölelik kurumunu gözardı etsek bile, özel yaşamda kadınların varlığı ve rolünü gözardı etmek, en kaba haliyle bir ütopyacılıktır. Hatta bu anlamda klasik ütopyacı geleneğin Arendt'ten daha gerçekçi olduğunu bile kabul edebiliriz. Çünkü en azından şu saptamayı yapabilecek bir öngörüye ve eşitlik duyarlılığına sahiptir: "Toplumsal ilerleme, kadının kurtuluşuyla ilgili gelişmelere uygun olarak gerçekleşir ve toplum düzeninin çöküşü de kadın özgürlüğünün azalmasına uygun olarak gerçekleşir.(...) Kadına tanınan ayrıcalıkların genişletilmesi toplumsal ilerlemenin genel ilkesidir."[239] Arendt, kadınların varlığı ve rolüne gözlerini kapatarak, günümüz dünyası için bir özgürlük modeli ortaya koymaktadır ama bu özgürlüğün ütopik bir ufuk olup olamayacağını umursamamaktadır.

Arent'in özgürlüğü kurma biçimi tipik bir *Gargantua* bakışıyladır. Antik Yunan'ın kamusal yaşamını adeta bir Theleme Manastırı'nı izler gibi izleyen Arendt, manastırın kalın duvarlarının arkasında ne olup bittiğini umursamamaktadır. "Theleme'in en önemli özelliği kalın duvarlarıdır. İçeride, kimse bu zenginliğin, mutluluğun ve eğlencenin nereden geldiğini merak etme gereği duymaz; bu da sürekli ve bol bol edinebilmelerinin bedelidir. "Öteki tarafı" kimse görmez. Ne de görmek için heveslidir; altı üstü *öteki* taraftır işte."[240] Duvarın bu tarafında özgürlük vardır ya, yeter. Şu tek başına ne olduğu anlamlı bir biçimde yanıtlanamayan özgürlük.

Ütopyacı geleneğin, özgürlüğü tek başına bir amaç olarak ele almak yerine, onu ancak kollektif ilişkiler seti içinde anlamlandırması, daha önceki bölümlerde de sık sık değindiğim gibi, özgürlük düşmanlığı ile nitelenmelerine yol açmış ve Sovyet devriminin uygulamaları da adeta buna tuz biber ekerek, ütopya düşmanı her yaklaşımın eline bir silah olarak sunmuştur. Ancak, Sovyet devriminin tam da Zamyatin'in kahramanı E-330'un şikayetinde dile getirdiği gibi, Marksizmin öngörülerinin tersine, klasik ütopyacı bir tutum sergilediği unutulmuş, bu doğrudan Marksizme bağlanmıştır. E-330 hiç kimsenin kendisi

---

[238] Filiz Çulha-Zabcı, (1997), "Siyasal Yaşamda Kamusal Alan Sorunsalı", **Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi BD, s. 135 ve devamı

[239] Charles Fourier, (1995), **Yeni Bir Sevgi Dünyasından**, Çev. O. Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları, s. 89

[240] Zygmunt Bauman, (1997), **Özgürlük**, Çev. V. Erenus, İstanbul: Sarmal Yayınları, s. 127

için istememesini, kendisinin kendisi için istemek istediğini açıklamaktadır. E-330'un şikayetinin muhatabı gerçekte Marksizm değil, klasik ütopyacı gelenektir. Gerçekten de ütopyacı gelenek, her ne kadar kamusal bir ilişkiler ağı içinde özgürlüğü anlamlı kılsa da, bu kamusallık bir üst irade olarak ortaya çıkmakta; yani bir anlamda kamusallık temsil edilmektedir. Bu temsilci rolünde aydınlar gibi, partiler gibi çeşitli elit kesim ya da örgüt, kurum vb. yer alabilir. Bu durumu değiştirmez. Sovyet devriminde de bir yandan özgürlük bu kamusallık ölçüsünde anlamlı hale getirilmeye çalışılırken, öbür yandan bunun üstünde bir parti bürokrasisi kamusallığı ve kollektiviteyi temsil etme tekelini ele geçirmiş ve kamuyu oluşturan bütün bireyleri kendi iradesine tabii kılarak, onların seçim hakkını ellerinden almıştır. Ütopyaların özgürlüğe ilişkin açmazı buradadır. Ancak, vurguladığım gibi, Marksizmin değil, ütopyacıların açmazıdır. Marksizm hiçbir zaman bu tip ikameci bir anlayışı sahiplenmemiştir. Engizisyon Mahkemeleri ne kadar İncil'den türetilebilirse, Sovyet parti bürokrasisi de o kadar Marksizmden türetilebilir![241] Fakat bu türetme biçimi, kapitalizmin elinde bir silah olarak uzun yıllar kullanılmıştır.

Bu silah aynı zamanda bir başka amaca hizmet etmektedir: Kapitalizmin özgürlük kavrayışının tüketici özgürlüğü ile sınırlı olduğunu gözardı ettirmektedir. Kapitalizm bireysel özgürlüğü tüketici özgürlüğüne indirgeyerek ve bu özgürlüğü de sınırsızca kışkırtarak sistemin devamlılığını güvence altına almaktadır. Aksi takdirde "özgürlüğün etkililiği başka insanların özgürlüksüz kalmalarını talep eder. Özgür olmak demek başkalarını özgürlüksüz kılma izin ve yetisine sahip olmak demektir." Özgürlüğün kapitalizme özgü biçiminin içinde bulunduğu bu paradoks nedeniyle, kapitalizmde özgürlük ancak yaygın bir bürokratik denetim ağıyla birlikte varolabilir. "Akılcı bir sistemde özgürlük bürokratik bir yapının tepesindeki bir kasaya kilitlendiği, yapının bozulmasına ve çürümesine yol açacak şekilde sızma tehlikesine karşı yalıtıldığı takdirde bürokrasiyle bir arada var olabilir."[242] Bu birlikte varoluş ise sözüm ona sosyalist toplumdan çok farklı yerde durduğu ileri sürülen kapitalist toplumun da, gerçekte aynı ütopyacılığa teslim olduğunu gösterir bize. Nasıl ki klasik ütopyacı gelenek yasalara değil de, insan davranışlarının dışlaştırılabileceği kabulünden hareketle kurumlara ağırlık veriyorsa, modern kapitalist toplum da, sosyalist toplum gibi, adı bürokrasi olmak üzere bir "panopticon" sistemi

[241] Lowy, (1989).
[242] Z. Bauman, (1997), s. 68

oluşturmaktadır. "Panopticon'un büyük etkisi (...) tutukluda, iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratmak[tır]. Gözetim altında tutmanın, eylemi itibariyle kesintili olsa bile, sonuçları itibariyle sürekli olmasını sağlamak."[243] Sonuç olarak, her iki sistem de geleneksel ütopyacı eğilime teslim olmuş ve onu gerçekleştirmiştir. Ancak, bu gerçekleştirme biçimi, ütopyacıların özgürlüğün kollektif bir ilişki içinde anlamlı olduğu temel kabulünü mantıksal en uç noktasına kadar götürmekle başarılmıştır: Yani kollektivite ve kamusallığın temsili ile. Marksizm bu bağlamda her iki sistemden ve elbette, ütopyacı gelenekten kopmakta ve yepyeni bir ütopyayı temsil etmektedir.

Ara bir sonuç olarak kestirmeden diyebiliriz ki "özgürlük toplumsal bir ilişkiyi, toplumsal koşulların bir asimetrisini işaret eder: Özünde toplumsal bir farkı ima eder; toplumsal bölünmenin varlığını varsayar ve belirtir"[244] Bu anlamda da kendiliğinden, tümüyle doğal ve özgür bir insan doğasından söz etmek anlamlı değildir. Özgür bireyi var etmek için "çok özel ardarda dizilmiş koşullar gerekli[dir] ve yalnızca bu koşulların devamı durumunda yaşamını sürdürebil[mektedir.] Özgür birey insan türünün evrensel bir koşulu olmaktan çok uzaktır. (...) Tarihsel ve toplumsal bir yaratıdır."[245] Klasik ütopyacı eğilimler, daha baştan bunu öngörmüş ve doğrudan bu tarihsel ve toplumsal yaratının önünü kesmeye çalışmışlardır. Ama ütopik vasıfları tam da burada ayaklarına dolaşmıştır. Önünü kesmeye çalıştıkları şey, onların öngördükleri yordamları devralarak ve uygulayarak bir heyula gibi, yine onların karşısına dikilmiştir. Ancak bu ütopyacılığın ve onların peşinde koştuğu bir ideal olarak "özgürlüğün" sonuna gelindiğini değil, tersine yeni bir ütopik çağı işaret edecektir.

Ütopyacı eğilimlerin özgürlüğün toplumsal bir ilişki içinde anlamlı olduğu ya da olmadığını öngörerek ağırlığı, eşitliğe kaydırmaları yukarıdaki çerçeve içinde anlamlandırılmalıdır. İnsanlar hiçbir zaman soyutbir özgürlük idealinin peşinde koşmamışlar, tersine daha çok eşitlik, adalet, hakkaniyet gibi idealleri çeşitli düzeylerde yeniden üretmişler ve üretmektedirler. Özgürlük bu anlamda hiçbir zaman tek başına bir sorunsal alanı olarak ortaya çıkmamıştır. Tek başına sorunsal alanı olarak ortaya çıkan eşitliktir. İnsanlığın imgesel

---

[243] Michel Foucault, (1992), **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları, s. 252
[244] Z. Bauman, (1997), s. 18
[245] Agy, s. 14

dünyasının tarihine kısa bir gezinti yapıldığında, örneğin ütopik formlara şöyle bir göz gezdirildiğinde, öne çıkarılanın toplumsal ayrıcalıklardan kaynaklanan, sınıflı toplum biçimlerinden kaynaklanan ızdırabın giderilmesine dönük olarak özgürlük talepleri değil, eşitlik talepleri olduğu görülecektir.

Uygarlığının doğuşunun eşitsizlikle malül olduğu ya da eşitsizliğin ilk uygar toplumların ayırtkan ölçütlerinden biri olduğu anımsandığında[246], tarih boyunca eşitlik taleplerinin yükseltilmiş olmasının anlamsız olmadığı da kendiliğinden anlaşılacaktır. Bu sadece ilk ya da orta çağların karanlığında yaşayan ezilen sınıflar için değil, aynı zamanda 1789 sonrası "uygar" toplumlar için de geçerlidir. Örneğin, 1789 Devrimi'nin ardından, devrimin üç sloganı olan "Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik" sloganına Fransız köylüsü belirli bir biçimde tepki gösteriyordu. "Köylü için üç temadan en önemlisi özgürlük değil, eşitlik idi."[247] Devrimin güttüğünü iddia ettiği özgürlük siyaseti "zenginin yoksulu hala ezdiği koşullarda" anlamsız bir ince siyaset olmanın ötesine geçmiyor, "kardeşlik" ise yabancıların, köylü olmayanların lehine köylülerin sırtına vurulacak yeni vergi yükünden başka bir anlam taşımıyordu.[248]

Geleneksel ütopyacı eğilimlerin eşitlik anlayışlarını belirli bir çerçeveye oturtabilmek için, öncelikle eşitlik kavramının veri sayılmaması gereklidir. Anlamı kendiliğinden açık gibi görünse de, gerçekte eşitliğe ilişkin tekil bir anlamdan değil, çoğul anlamlardan söz etmek gereklidir. Burada özel olarak eşitlik kavramının üzerinde durulmadığı için, Turner'in[249] eşitlik tipleriyle sınırlı kalacağım. Buna göre, dört ayrı eşitlik tipi saptamak mümkündür. İlk tip, insanları varoluşsal ya da özsel olarak eşit sayan eşitlik tipidir. İkincisi, kişilerin istedikleri amaçlara ulaşabilmeleri için kendilerine sunulan fırsatlar düzeyinde eşit sayıldığı eşitlik tipi olup; üçüncüsü, toplumsal grupların yaşama koşullarının eşit kılınmasına çalışılan şartlarda eşitlik tipi ve sonuncusu sonuçlarda eşitliğin hedeflendiği eşitlik tipidir.[250] Turner devamla, fırsat eşitliğinin yasal düzeyde kişilerin eşit sayıldığı liberalizme, şart eşitliğinin toplumsal düzeyde koşulların iyileştirilmesini savunan reformizme ve sonuç

---

[246] Alaeddin Şenel, (1970), **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, Ankara: A.Ü. SBF Yayınları, No 307 ve ayrıca bkz. Alaeddin Şenel, (1982), **İlkel Topluluktan Uygar Topluma (Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi)**, Ankara: V Yayınları

[247] Barrington Moore Jr, (1989) **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri (Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü)** Çev. A. Şenel- Ş. Tekeli, Ankara: V Yayınları, s. 387

[248] Agy, aynı yerde

[249] Bryan Turner, (1997), **Eşitlik**, Çev. B. S. Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

eşitliğinin üretime katkılarına göre kişilerin ekonomik eşitliğini savunan sosyalizme karşılık geldiğini saptamaktadır.[251]

Dikkati çekeceği üzere, varoluşsal yada özsel eşitlik tipi bu sınıflandırmada yer alan herhangi bir siyasal formasyona karşılık gelmemektedir. Turner, her ne kadar bu eşitlik tipi ile Marksizm arasında, özellikle hümanizm bağlamında bir ilişki kuruyorsa da, bunun fazla anlamlı olduğu söylenemez. Çünkü Marksizm temelde insana tarih üstü bir öz atfında bulunmaz. İnsan, toplumsal-tarihsel koşullarla ilişkisi bağlamında belirler ve belirlenir.

Varoluşsal eşitlik ilkesi, daha çok ütopyacı ya da dinsel-ahlaksal deneyimlerin temel niteliklerinden biri görünümündedir. Öyle ki Saint-Simon, Fourier gibi ütopyacıların öngördüğü "uyum" düşüncesi gücünü bu ilkeden almaktadır.[252] Aynı şekilde daha önce anıldığı gibi, kimi dinsel-heretik akımların hümanist yaklaşımı da bu ilke çerçevesinde anlaşılabilir; tüm insanların tanrı önünde eşitliğinden yola çıkıp, "Adem ekip, Havva biçtiyse, o halde efendi kimdi?" sorusuyla egemenlerin varlığını ve anlamını sorgulamak ve buna dayalı komünal deneyimler gibi.

Klasik ütopyaların eşitlik anlayışı genellikle fonksiyonel ve yatay bir anlayıştır. Yani, ütopya ülkesinde yer alan herkes sırayla belirli fonksiyonları yerine getirmek zorundadır. Bu yolla belirli bir işbölümünün getirdiği uzmanlaşma ve buna bağlı olarak eşitsizlik önlenmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla, insanların özel yetenek , gereksinim ya da istekleri eşitlik ilkesi karşısında geri plana itilir. Bu özelliği nedeniyle ütopyaların kişisel seçme hakkını gasbederek özgürlüğü yok ettiğini, bir anlamda eşitliğin maliyetinin özgürlük kaybı olduğunu kolayca söyleyebiliriz. Ancak bu daha çok geleneksel ütopyacı eğilimler için geçerli bir yaklaşımdır. Bu eleştiriyi olduğu gibi Marksist kurama yöneltmek, ikisini aynı kefeye koymak anlamına gelecektir. Oysa, Marksizm ikili bir eşitlik anlayışına sahiptir. Kuruluş aşamasında eşitlik herkesin çalışması ekseninde ve ürettiği ölçüsünde geçerliyken, komünizm aşamasında öngörülen eşitlik anlayışı, herkesten yeteneğine ve herkese gereksinimine göre'dir. Özellikle "çalışma"ya verdikleri önem ve yer bakımından klasik ütopyacı gelenek ile Marksizm arasında hemen bir ilişki

---

[250] Agy, s. 35 ve devamı.
[251] Agy, s. 122
[252] Ben Fine,(vd) (1993), **Soyalist İktisadi Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. S. Çaklı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, s. 31 ve devamı.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

kurulabilir. Ancak bu yeterli değildir. Çünkü her ne kadar Marksizm insanı insan yapan temel güç olarak "emeği" kutsasa da, bunun anlamı verili sınıflı toplumlarda anlamlandırıldığı biçimiyle "çalışmak"tan ibaret değildir. Emeğin özgürleştirilmesini öngören Marksizm, aynı zamanda çalışmanın da dönüştürülmesini ve yeniden anlamlandırılmasını öngörmektedir. Dolayısıyla, Marksizm sosyalizmin kuruluş aşamasında geleneksel ütopyacı yaklaşımla koşutluklar arzetse de, nihai olarak bu koşutluğun aşılmasını öngörmektedir. Bunun aşılma biçimi ise, Turner'in radikal eşitlik anlayışı olarak nitelediği gibi, pozitif ayrımcılık politikalarının izlenmesini gerektirmektedir. Pozitif ayrımcılık politikaları özellikle kadınların ve diğer ezilen azınlık grupların çıkarlarını dillendiren toplumsal hareketlerin Marksist kurama önemli katkılarından biridir.

Eşitlikçi sistemlerinden biri olarak ütopyaların içerdiği eşitlik anlayışının sınırlarını çizebilmek için, bu sistemlerin ortaya çıkış koşullarına kısaca göz attığımızda karşımıza şu koşullar çıkmaktadır: Mutlak ya da göreli yoksulluk ve eşitsizlikten ciddi bir şikayetin varlığı ve bu şikayetin verili koşulları nesnel olarak değiştirme arzusuyla birleşmiş olması; eşitsiz durumda olanların bunun sorumlusu olarak kendilerini değil, içinde yaşadıkları sistemi sorumlu tutmaları; adaletten eşitliğin anlaşılması; eşitlikçi anlayışın insanın kendi doğasının değişebileceğini öngören bir dünya görüşüyle bağlantısının varlığı ve son olarak, eşitsizliğin ortadan kalkması durumunda bunun maliyetine katlanma yollarının varlığı ya da bunun üstesinden gelecek bir düşüncenin varlığı.[253] Özellikle bu son koşul nedeniyle, ütopik sosyalistlerin devrim-şiddet bağlantısı nedeniyle toplumun tedrici dönüşümünü öngörerek, eşitliğin maliyetini azaltmaya çalıştıklarını biliyoruz. Yöneldikleri hedef ile öngördükleri yordamlar arasındaki bu uygunsuzluk da doğal olarak ütopik niteliklerinin bir parçasıdır.

Ütopyacı sistemler için de geçerli olan bu koşullara ek olarak, bu sistemlerde içerili eşitlik ilkesini, "ütopikleştiren" kimi başka koşullar da vardır. Buna göre, ütopik çerçeveler içinde eşitlik ilkesi ve buna bağlı olarak eşitsizlik, kesinlikle bireysel düzlemde bir sorun alanı olarak kavranmaz. Dolayısıyla, eşitsizliğin ortadan kaldırılması bireysel girişim ve çabalarla olanaksızdır. İkinci olarak, her nasıl bir yordam öngörülürse öngörülsün, ister tedrici, ister devrimci, eşitlik ancak mevcut eşitsizlik sisteminden topyekun bir

[253] L. R. Della-Fave, "On the Structure of Egalitarianism" , **Social Problems**, 22, 1974, s. 199-213'ten aktaran, B. Turner, (1997), s. 125

kopuş ve yeni bir insan ile sağlanabilecektir. Dolayısıyla, eşitliğin kazanılması ve sürdürülebilmesi aynı zamanda ahlaksal bir sorunsal alanına işaret eder. Buna bağlı olarak, üçüncü olarak, eşitsizlik sisteminden topyekun kopuş, aynı zamanda bireysel bir bütünsel kopuş olarak alınamaz; toplumsal anlamda bütünsel bir kopuş olarak ele alınabilir. Yani, eşitsizlik sisteminden ya herkes kurtulacaktır; ya hiç kimse. Yine bu bütüncüllüğe bağlı olarak, eşitsizliği parçacıl olarak ortadan kaldırmaya yönelik adımlar fazla anlamlı olmayacaktır. Eşitliğin kazanılması ve sürdürülmesine bağlı olarak, hiçbir biçimde özgürlük bireysel düzeyde kavranamaz ve bireysel seçimlere dayalı bir özgürlükten söz edilemez. Özgürlük, eşitlik ilkesine bağlı olarak işleyen toplumsal ilişkiler düzleminde sorumluluk, ödev ahlakı ve zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Ve son olarak, en önemlisi ütopyalarda karşımıza çıkan eşitlik ideali, tümüyle akla ve iradeye dayalı bir müdahaleyle değiştirilebilir bir eşitsizlikten türetilmektedir.

Şimdi başta sorulan soruya yeniden dönebiliriz: Ütopyanın öngördüğü bütüncül değişimler, eşitlik anlayışı doğrultusunda gerçekleştirilse ve içerili özgürlük ve eşitlik ilkeleri temel düzenleyici olsa bile, örneğin Lowy'nin tasarladığı gibi bir sosyalizm gerçekleştirilebilse bile, bu, insanın bu konudaki arayışının sonunun geleceği, dolayısıyla ilkenin ilke olmaktan çıkıp tarihin çöplüğüne atılabileceği söylenebilir mi? Bu sorunun yanıtı da tümüyle bu temaları ütopikleştiren bir nitelik taşır. Bunlara dayalı ütopya ülkesi gerçekleştirilebilse bile, arayış sürecektir. Çünkü ütopik eşitlik varılması gerekli bir ufuk olmasının yanında, aynı zamanda sürekli yeniden üretilmesi gerekli bir idealdir. Yeniden üretilmesi ve dolayısıyla korunup kollanması ise, ancak bu ilkeler doğrultusunda atılacak kurumsal adımlar ve bu adımlarla yetiştirilecek yeni insanla mümkün olabilecektir. Dolayısıyla, eşitlik ve özgürlüğü, kendi anlam seti içinde anlamlandıran ütopya bunları salt bir amaç olarak tanımlamaz; ütopya ülkesinin şimdisini ve geleceğini yatay olarak kesen ve sonsuzca uzanan bir çizgi olarak düşünür. Çünkü ütopyacı eğilim farkındadır ki "insanın doyumsuz bir adalet özlemi vardır. Ruhunda, onun bu özlemini reddeden toplumsal düzene karşı isyan eder. (...) İnsan, hatırlamak, karara varmak ve bir şeyleri değiştirmek için garip ve inatçı bir dürtüyle doludur; buna ek olarak, (...) sahip olamayacağı şeylere sahip olma isteğini taşır. Bu belki de bütün zamanların, bütün dinlerin, bütün halkların ve bütün sınıfların kahramanlık

destanlarının temelini oluşturur."[254] Burada yeniden Frankfurt okuluyla buluştuğumuz açıktır. Aynı rahatlıkla, bu temelin ütopyaların da temeli olduğu söylenebilir ve bunun farkında olan da en başta ütopyalardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken önemli bir tuzak vardır; o da, ütopyanın neredeyse insan doğasına içkin olduğuna ilişkin bir kabul ve bu doğayı özsel olarak algılayarak, tarih dışına kaçırma! Bu nedenle yukarda vurgulanan, insanın doyumsuz adalet özlemi ve sahip olamayacağı şeylere sahip olma isteği gibi özellikler, yazarın ima ettiği gibi özsel olarak okunmamalı, tarihsel bir okumaya tabi tutulmalıdır. Yani, elbetteki insanın doyumsuz bir adalet özlemi vardır, çünkü adaletsizliğin sınırları artık tasarlanamamaktadır bile. İnsan elbette sahip olamayacağı şeylere sahip olmak ister, çünkü sınıflı toplumların tarih sahnesine çıkışıyla birlikte, insan kendini mülkiyet ilişkileri ve sahiplik bağlamında tanımlamak ve kurmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda insana tarih-dışı bir doğa atfeden ütopyacı gelenek ya da klasik ütopyacı eğilim ütopya ülkesini kurduktan sonra, kendini sağlama almak için tarihi sona erdirirken, buna zorunluyken, yeni, ütopik Marksist eğilim, tam tersine, kendi ütopyasını güvence altına almak için tarihi sona erdirmeye gereksinim duymaz; devrimi süreklileştirmenin ya da örf-dışı, heretik, heterodoks bir devrimin peşindedir. Bu devrimci eğilimin ölümsüz, bütün zamanları kesen sloganı şudur: "Devrim öldü, yaşasın devrim!"[255] Ve nasıl ki, üç renkli Fransız bayrağı ancak 1848 Haziran isyancılarının kanına bulandıktan sonra ve **özellikle buna rağmen** Marx bu sloganı, belirli bir tarih görüşü çerçevesinde ve belirli bir sınıf bilinci öngörüsüyle atabilmişse, günümüzün "ütopik" Marksistlerinin attığı bu slogan da yine aynı sınıf bilincini işaret etmektedir.

[254] Ivan Olbrach'tan aktaran, Eric Hobsbawn, (1990A), **Haydutlar**, Çev. F. Taşkent, 2. Baskı, İstanbul: Logos Yayınları, s. 118
[255] K. Marx, (1988), s. 69

IV. SONUÇ

Ütopya nedir? Bölüm boyunca serüvenini izlemeye çalıştığımız ütopya terimini, bir kesinlik içerecek biçimde tanımlamak olanaklı mı? Günlük yaşamda gerçekleştirilmesi olanaksız plan ya da projeler ile maliyeti getirisinden yüksek olan girişimler için kullanılan ve giderek bir ucu düşçülüğe kadar uzanan bir kullanım alanına sahip ütopya terimi, Platon'da en ideal, en mükemmel "devlet" tasarımı olarak karşımıza çıkarken, klasik ütopyacılarda devleti aşacak ve tüm toplumu kapsayacak şekilde, yalıtılmış bir mekanda kurulan mükemmel toplumları işaret etmekte; arkasından Aydınlanma değerlerinin yükselişiyle aklın öncülüğünde bir ilerleme mitine tapınmanın ve giderek bilimsel gelişmenin özgürleştirici gücüne inancı simgelemekte ve çok geçmeden, aynı terim bu kez anti-kapitalist bir hümanist teori olarak karşımıza çıkmakta, bunun ardından ise Aydınlanmaya bağlı ilerleme mitinin ve bilime bağlı teknoloji saplantısının yaratacağı dehşeti ifade etmek için kahince bir öngörüye işaret etmekte; biraz daha ilerlediğimizde doğrudan insanlığın kurtuluşuna bir çağrı çıkarmakta ve hiç durmaksızın, neredeyse eşanlı olarak bu kurtuluşun bir cehennem kurmakla sonuçlanabileceği uyarısını yapmakta ve bu uyarının ardından, içinde bulunduğumuz yüzyılın cehennemi portresi karşısında başlıca insani tutunma noktası olarak kabul görmekte ve bunu da ütopyanın, ideolojiye özdeş ölüm ilanları takip ederken, yeniden "dirildiği" anlaşılmakta ve kendisini bir umut felsefesi olarak konumlandırmakta; bununla da yetinmeyip, dinle kesişerek mesiyanik bir kopuş ve kurtuluş öğretisine dönüşmektedir. Sonuç olarak, ütopyaya sabit, değişmeyen ve tarihsel gelişim seyrinden kaçırılmış anlamlar yükleyerek bir tanım oluşturma yoluyla ulaşmamız olanaksızdır.

Her koşul altında ütopyaya yaklaşımımızın tarihsel olması gerektiğini varsayıyorum. Tarihselci bir bakış açısını yadsımaya en çok uyan ontolojik perspektifler bile (Adorno ve ileride değineceğimiz Suits gibi yazarların yaklaşımları) gerçekte belirli bir tarihsel anda ve belirli bir tarihsellik kabulüne dayalı olarak üretilmiş yaklaşımlardır. Dolayısıyla, ütopya nedir sorusunu ancak belirli bir tarihsellik düzlemi içinde yanıtlayabiliriz. Aynı şekilde, soruya verilecek yanıt, yanıtlayanın genel olarak ideolojiye yaklaşımı ve kavrayış biçimiyle ve nihayet kendi ideolojisiyle malul olacaktır.

Marksizmden bağımsız olarak, gerçekte ideoloji kavramına nasıl yaklaşıldığına bağlı olarak, ütopyaya karşı alınacak tutum da çıkarsanabilir. Eğer ideoloji, bir tür yabancılaşmış bilinç ya da egemen kesimin dünya görüşü olarak tanımlanıyor ve egemenliği elinde tutan kesimin sömürüsünü gizlemek, örtmek, meşrulaştırmak ve düzenini doğrulamak, yasallaştırmak ve doğallaştırmak için kullandığı her tür imgesel, törensel, dinsel değerler, tasarımlar, ilkeler, sanatlardan oluşan bir küme olduğu kabul ediliyorsa,[256] doğal olarak ütopyaların da bu kümenin bir parçası olduğu kabul edilecektir ve bunun sonucunda da ideolojiye karşı verilecek mücadele kendiliğinden ütopyalara karşı da verilen bir mücadele olacaktır. Bu aynı zamanda yeni bir sorunu da beraberinde getirecektir. Eğer ideoloji, yalnızca egemen sınıfa ait olarak bir küme olarak tanımlanıyor ve her halükarda ezilen sınıflara ait bir şey değilse, o halde ezilen sınıfların arzularını ifade eden ütopik imgelerin ya da tasarıların kendilerine nerede ve nasıl yer bulduğu açıklanmak durumundadır. Hele de ideolojiyi neredeyse yekpare ve tümüyle tutarlı bir bütün olarak görüp, "bağımlıların hiçbir şeyleri, kendilerine özgü bir ideolojileri yoktur"[257] saptaması yapılıyorsa, bu sorun iyiden iyiye aciliyet kazanacaktır.

İdeoloji yukarıdaki biçimiyle olumsuzlanırsa, ona karşı verilecek mücadelenin de ideolojinin her düzeyde maskesinin düşürülmesi; yani kendisini doğal olarak gösteren şeyin aslında kültürel ya da yapıntı olduğunu göstermek biçiminde seyredeceği açıktır. Bu yöntem, bu biçimiyle ütopyalara da uygulanacaktır. Yani ütopyacıların doğal diye niteledikleri her öğe, öz ya da ilkenin gerçekte doğal değil, toplumsal-tarihsel-kültürel bir nitelik taşıdığı ortaya konacak ve ütopik tasarımın maskesi aşağı indirilecektir. Sonuç olarak, ideolojiye nasıl yaklaşıldığı sorunu aynı zamanda ütopyaya nasıl yaklaşılması gerektiğinin ipuçlarını da içinde taşımaktadır.

Özel olarak Marksizmin ütopyaya yaklaşımı da doğrudan ideoloji kavramına yaklaşımı ve ideolojinin sınıf bilinciyle karşılıklı ilişkileri bağlamında anlamlıdır. Bugünün dünyasında, Marksistler arasında ütopyanın genel bir kabul gördüğünü kolaylıkla söyleyebiliriz. Raymond Williams'tan Perry Anderson'a, Frankfurt Okulu'ndan, Marcuse'ye, Benjamin'den Bloch'a, Lowy'den Thompson'a ve Bahro'ya kadar hemen her kesim Marksist, ütopyaya karşı olumlu bir tutum içinde gözükmektedir. Bu tutumun Marx ve Engels'in

[256] Ragıp Ege, (1987), "Roland Barthes'ın Söylen Kavramı Üzerine", Roland Barthes, (1987) içinde, s. 108

tutumundan farklı olduğu açıktır. Çünkü Marx ve Engels "komünist bir toplumun biçimini araştırmayı asla istemediler. Bu tür çabalar, gençliklerinde ilişkiye girdikleri sosyalizm tarafından ütopyalardan nefret edecek şekilde tahkim edilmiş olan onların bütün dünya görüşünün parçalarına karşıydı."[258] Oysa bugünkü Marksizm daha çok ütopyacı William Morris gibi düşünmektedir: "Yeni toplum idealinin, halkın taleplerinin "sürekliliği" kırılmasın diye ya da yanlış yönlendirilmesinler diye her zaman emekçi sınıfların gözünün önünde tutulması şarttır."[259] Fakat yine de bir fark yok değildir. Morris için yeni toplum ideali hazır bir veridir. Yapılması gereken bu hazır veriyi sürekli ve canlı kılmaktan ibarettir. Oysa günümüz Marksizmi için yeni toplum ideal bir biçimde hazır ve nazır değildir. Ancak sınıf mücadelesiyle ve bu mücadelenin içinde biçimlenecek ve belirecektir. Sorun da tam burada başlamaktadır. Bu mücadele içinde, ütopyanın işlevi, anlamı ve sınırları ne olacaktır? Emekçi sınıflar bir yandan olumsuz anlamda bir ideolojinin kuşatması altındayken, öbür yandan ütopik imgeleri nasıl üretirler ve üretilebiliyorsa, bu imgeler ideolojik kuşatmayı kırmakta rol oynayabilir mi? Örneğin, Bloch'a uyularak söylenirse, "geçmişteki ütopiler, bilimsel sosyalizmin bir önceden görülmesi ve kestirilmesi" sayılabilir mi? "Ütopinin içeriğinin tarihsel bakımdan değişken olduğu ama ütopik olana yönelimin, 'ileriye gitme düşünün', 'umut ilkesinin', 'geleceğe yönelişin' ve 'önceden tasarlamanın' değişmediği" iddia edilebilir mi?[260] Eğer iddia edilebiliyorsa, bu değişmeyen ütopik eğilimin ideolojiyle bağlantısı nedir ve bu bağlantı içinde anlamı, işlevi ne olabilir? Bu ve benzeri sorular çevresinde, genel olarak, Marksizmin ideolojiye yaklaşımında gözlenen değişiklikler, ideoloji ile sınıf bilinci arasındaki ilişkiler doğrudan ütopyaya yaklaşımını da etkilemektedir.

Fakat bugün ütopya yalnızca Marksistlerin ilgi alanında kalan bir şey olmaktan çok ötelerdedir. Hatta tam aksi söylenebilir: Marksistlerin ütopyayı yeniden keşfetmesi, Marksizm dışı toplumsal hareketlerin güç ve yaygınlık kazanması ve bu hareketlerin ütopya söylemini yoğun bir biçimde gündeme getirmesiyle gerçekleşmiştir. Bu bağlamdan olmak üzere, bugün, geçmişte olduğu gibi Marksizmin ütopya algısıyla diğer toplumsal hareketlerin algıları

---

[257] R. Barthes'tan aktaran, R. Ege, Agy, aynı yerde.

[258] Perry Andersen, (1998), **Marksizm'de Tartışmalar (Tarih Yazımı, Ütopyalar, Stratejiler Üzerine)**, Çev. A. Özdemir, İstanbul: Göçebe Yayınları, s. 240

[259] Aktaran, P. Andersen, (1998), s. 245

[260] E. Bloch'a atfen, Selahattin Hilav, (1985), **100 Soruda Felsefe**, 4. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları, s. 152

ciddi bir biçimde farklılaşmaktadır. Örneğin, Murray Bookchin, Martin Luther King örneğinden yola çıkarak, "özgürleşme düşüncesinin genişle[yerek], bu düşüncenin dinsel bir terminoloji ve tapınma benzeri hareketlerle kutsallaştırı[larak] Marksizmin sözde biliminin yerini aldı[ğını] ve söz konusu olan şey[in], sınıfı, mülkiyeti ve ekonomik çıkarı aşan ütopyacı bir insan dayanışması görüşünü ve ruhun ıslahını içeren açık etik bir mesaj olduğu[nu], özgürlük ideallerinin artık Marksizm öncesi devrimci projenin diliyle yeniden söylen[diğini]" iddia etmektedir.[261]

Bugün kendine özel bir alanını tanımlayabileceğimiz ütopyacı bir edebiyat ya da ütopyacı bir kuramdan ve en genel olarak, ütopyacı bir yazından söz edemiyoruz. Ütopyacı edebiyat giderek genel edebiyatın ve özellikle de bilimkurgu edebiyatıyla birleşerek, popüler edebiyat kültürünün organik bir parçası haline geldi. Aynı şekilde, kuram ise farklı toplumsal teorilerin cephaneliğinde hazır ve nazır beklemektedir. Ancak, elbette kimi ölçütler kullanılarak ütopyacı olan ve olmayan birbirinden ayrılabilir. Ama burada dikkat edilmesi gereken yan, bu ölçütlerin birden fazla olmak zorunda olduğudur. Birden fazla ölçüt kullanılarak yapılacak bir ayrıştırma gerçekte bir ayrıştırma olmaktan çok, ütopyacı olan ve olmayanın, ütopyaya dair olan ve olmayanın karşılıklı geçişkenlik noktalarını belirtmekten öte bir anlam taşımayacaktır.

Buna göre, öngörü, geleceğe bakış, geçmiş ve belleğe tanınan rol, geleceğe ve şimdiki zamana ilişkin olarak temellendirilen umut, reel koşullar içinde gerçekleştirilmesi olanaksız arzuların ifşası, akli kötümserliğe dayanan bir iradi iyimserlik, şimdiki zamandan duyulan rahatsızlık ve değişim isteminin kendini şimdiki zaman dışından referanslarla temellendirmesi ve meşrulaştırması, kendi imkansızlığını içende taşısa bile, umutsuzluğa bağlanmış umut, evrensel bir özgürlük ve eşitlik kavrayışı ve buna olan inatçı bağlılık, aklın ve insan iradesinin değiştirici, kurucu gücüne olan bağlılık, tarihten kopma ve kopuşla birlikte bir evrensel uyum ve tarih kuruculuğuna yönelik arzu, yetkinlik arayışı, gerçekçiliğin kökten eleştirisi ve gerçeğin kökten reddi gibi birden fazla ölçüt sıralanabilir ve karşımızdaki örnekler bunların süzgecinden geçirilerek belli bir sınıflandırmaya tabi tutulabilir. Bunların tümünü bu tezde ütopik izlekler olarak ele alacağım. Bu anlamda da incelenen

[261] Murray Bookchin, (1999), **Toplumu Yeniden Kurmak**, Çev. K. Şahin, İstanbul: Metis Yayınları, s. 142

dönem içinde ele alınan romanlara bu izleklerin gözüyle yaklaşarak, ütopyaya ne kadar uzak, ne kadar yakın ya da ne kadar dışında, ne kadar düşman olduğunu; toplumsal sürece bağlı olarak çözümlemeye çalışacağım.

Ama farkındayım, soru hala ortada duruyor: Nedir bu ütopya? Burada kendisi her ne kadar bir ütopya düşmanı olsa da Cioran'a uyup, "Genel maksat olarak ütopya, *tarih düzeyinde* bir evren düşü görmektir"[262] yanıtını vereceğim. Ancak bu düşün, hep düş olmak zorunda kalsa da, yine Ciaron'a uyup, zorundalığını savunacağım. Çünkü, "yararsız bile olsa tam bir alt üst oluş, inançsız bir devrim, artık hiç kimsenin gerçek bir devrimci olacak kadar yürek temizliği taşımadığı bir dönemde hala umulabilecek tek şeydir"[263] ve üstüne üstlük bu tek şey, artık gerçekçiliğin ta kendisinden, gerçeği aramanın kendisinden başka bir şey değildir. Bu bağlamda ütopya, düşçülük değil, gerçekçiliktir, çünkü "imgelerin, söylemlerin, benzeşlerin sınırsızca çoğaldığı bir çağda gerçek arayışının kendisi ütopyacı hale gelmiştir ve bu arayış özü itibariyle bir zamansallık arzusuyla kuşatılmıştır."[264] Belki de, ancak bu umuda tutunarak, Marcuse'nin de vurguladığı gibi, maddi üretim ne kadar adil ve ussal olarak örgütlenirse örgütlensin bize sağlayamayacağı özgürlük ve oyun alanını kurabilir[265] ve Adorno'nun işaret ettiği, kendini salt bedensel hazda, başka hiçbir işlevi üstlenmeyen oyun alanında ifade eden hakikatin "bilgisini" edinebiliriz.

[262] E. Cioran, (1999), s. 105
[263] Agy, s. 97
[264] A. Huyssen, (1999), s. 134
[265] Herbert Marcuse, (1998), **Eros ve Uygarlık**, Çev. A. Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları, s. 120

İKİNCİ BÖLÜM
TÜRK MODERNLEŞMESİ, EDEBİYAT VE ÜTOPYA

Modern ütopyacı düşünüşün, ister yazınsal planda, ister siyasal planda olsun, modernleşme projesiyle yakından ilişkili olduğu ve bu bağlamda da modernliğin iki yüzü arasındaki gerilimden beslendiği kolaylıkla söylenebilir. Buna göre, Aydınlanma'yı; aklı esas alarak, ilerleme, birey, bilim gibi üst söylemler yoluyla kendini kuran bir anlatı olarak kabul ettiğimizde; Aydınlanma'nın insana, büyük İ'li insana, aklın ve özgürlüğün ilerlemesi olarak moderni vaad ettiği görülecektir. Bu vaad aynı zamanda ütopyaların da vaadidir. Ancak, modernleşme projesinin diğer yüzü, aklın ilerlemesi ve sözüm ona özgürlüklerin gelişmesinin tersine, akla dayalı bir bürokrasinin yaygın gelişimi ve dolayısıyla düzenin her şeyin üstündeki hakimiyeti ve geçerliliğidir. Yani, Aydınlanma, aklı ve özgürlüğü vaad eden modern projeyi takdim ederken, bir yanıyla tutsaklığı vaad etmektedir. Ütopyacı düşünüş bu bağlamdan olmak üzere, Aydınlanmanın akıl, bilim gibi üst söylemlerini devralırken, öbür yandan, birey, doğa gibi üst söylemlerini saf dışı eder. Baştan beri belirttiğim üzere doğa ütopyacı için bir tehdit unsurudur; aynı şekilde birey de. Birey ancak bir topluluk içinde anlamlıdır ve tek başına bir varlık ya da birim olarak kabul edilemez. Dolayısıyla bu, ütopyacı düşünüşün modernin diğer yüzünden, yani bürokrasi ve düzen yüzünden tümüyle koptuğu anlamına gelmez. Düzen, ütopya için mutlak bir arzudur. Bu yüzden de tarihi sona erdirir. Ütopya kurulduğu andan itibaren, kendini tarih üstüne taşır ve düzeni güvence altına alır. Ancak, bürokrasiyle ilişkisi biraz daha farklıdır. Modern bürokrasinin yerini, ütopyada ahlak alır. Bütün bürokratik aygıtlar ortadan kaldırılır. Onun yerine, bu aygıtların işlevini bizzat kişiye içkin ancak yine de tek başına kişinin kendini denetimiyle sınırlı bırakılmayan, ve belirli bir eğitim sürecinden geçirilerek kazanılmış ahlaki duygu, sorumluluk alacaktır. Yani, ütopyada bir öğretimden söz etmekten çok, bir eğitimden, ütopyalı insanın mevcut düzenin isterlerine uygun olarak yetiştirilmesinden söz edebiliriz. O anlamda, bürokratik aygıtların hizaya getirici rolü neredeyse tümüyle ve ağırlıklı olarak eğitim sürecine aktarılmıştır. Aklın ilerlemesi/özgürlük çifti ile düzen/bürokrasi çifti arasındaki gerilim ütopyayı besleyen gerilimdir. Bu yüzden de, ütopyacı, birinci çiftten

aklın ilerlemesini alırken, ikinci çiftten düzeni kendine düstur olarak kabul eder. Ancak bu, ütopyacıyı modern olmaktan çıkarmaz. Bu gerilimle beslenen ütopyacı, karşımıza "moderne karşı bir modern" olarak çıkar. Moderne karşıdır çünkü onun, aklın ilerlemesinden bürokratik yayılmayı anladığını ve araçsal bir aygıt olarak bürokrasinin amaca dönüşerek insanı nesneleştirdiğini, tahtından indirdiğini düşünür. Ama öbür yandan ütopyacı moderndir; çünkü büyük İ'li insanı yeniden tarihin tahtına oturtmak ve bunu da akıl yoluyla gerçekleştireceği ve sonsuza kadar baki kalacak bir düzen aracılığıyla yapmak ister. Elbette bu arada ütopyacının büyük İ'li insanı tahta çıkartırken, küçük i'li insanı kurban ettiği ve tutsaklaştırdığı kolaylıkla söylenebilir.

Kuşkusuz, serüveni modernleşmenin serüveniyle iç içe geçen ütopyanın modernleşmeden yolunu ayırması, yalnızca bürokrasinin yayılmacılığıyla sınırlı değildir. Ütopyacı, örneğin, adalet sisteminin kolluk kuvveti, iddia makamı, savunma makamı ve nihayet yargı makamı ile temyiz makamı gibi aygıtlarla sıradan yurttaşın gündelik bilgisiyle baş edemeyeceği kadar uzmanlaştığı ya da profesyonelleştiği ve giderek, görevi insana adalet dağıtmak olan bir aygıtın, bu dallanma ve uzmanlaşma ölçüsünde adalet dağıtmak yerine, bizzat suç üreten bir aygıta, yani kendi gerekliliğini ve işlevini meşrulaştırmak için bizzat suç üretim merkezine dönüştüğünü savlıyorsa, buradaki eleştiri yalnızca anti-bürokratik bir eleştiri değildir. Modernleşmeyi, kökleri 17. yüzyıla uzanan dünya ölçeğinde, tarihsel bir olgu olarak gördüğümüz ve ülkeden ülkeye, toplumdan topluma farklılıklar içermekle birlikte, ortak bir kökle tanımlamamıza olanak sağlayan temel dinamiklerinin olduğunu kabul ettiğimiz ölçüde, ütopya yazınının olsun, ütopyacı siyasal hareketlerin olsun, - ütopyacılığın serüveni modernleşmenin serüveniyle iç içe geçmiş olsa da- sırf yukarıda belirttiğim akıl ölçeğinde değil, kimi temel dinamikler bakımından da modernden ayrıldığı, kuşkusuz kendiliğinden görülecektir. Eğer modernleşmenin en temel dinamiklerini akıl-birey-siyaset bağlamında, kapitalizme dayalı sanayi uygarlığının gelişimi ve buna bağlı toplumsal sonuçlar, insan ve yurttaş haklarının gelişimi ve nihayet ulus-devlet olarak kabul eder ve buna bir diğer temel dinamik olarak, modernleşme sürecinde bu dinamiklere belli ölçüde uyum gösteren ya da direnen ama gizil olarak belirli bir esnekliğe sahip kültürel faktörleri de eklediğimizde, ütopyacı düşünüşün bu dinamiklere cepheden saldırdığını da söyleyebiliriz. Şöyle ki, örneğin ütopyacılar modernleşmenin en temel dinamiği kapitalizme, bir diğer dinamik

olan ve tikel insana soyuthaklar atfetmekle yetinen insan ve yurttaş anlayışı ile modern kültürel pratiklere karşı açıkça tavır alırlar. Bu anlamda, kapitalizme karşı tarımsal ekonomiyi ya da sınırlı, denetimli ve kendilerince "kamu"nun hizmetinde bir sanayileşmeyi, ulus-devlete karşı, bu devlet aygıtının toptan ilgasını, soyuthakları olan tikel insana karşı, toplumsal kaynak, üretim ve birikimlerden eşit ya da gereksinimine göre yararlanan ve büyük insanlığın içinde eriyerek kaybolan insanı ve yine örneğin artık bir meta haline gelmiş sanat yerine, bir eğitim aracı olarak pazarın bütün baskılarından kurtulmuş ve toplumun istemlerine ve gereksinimlerine yanıt veren sanatı öne çıkartan ütopyacılar modernin en keskin düşmanlarıdır da. Ancak, modernin üstünlüğü de buradadır: Kendisine yönelebilecek en keskin, en uç eleştirilerin zeminini ve ifade edilmesiyle, farklı projeler içeriyorsa gerçekleştirilme koşullarını yine modern sağlamaktadır. Bu anlamda ütopyalar, modernin düşmanı modernlerdir. Fakat modernist oldukları kolayca savlanamaz. Çünkü "modernizm [yurttaşlıkla sınırlı olarak ele alınmak kaydıyla] bir anti-hümanizmdir çünkü insan fikrinin, tanrı fikrini dayatan ruh fikrine bağlı olduğunu bilir. (...) İnsan yalnızca yurttaştır. tanrı sevgisi dayanışmaya, vicdan ise yasalara dönüşür. Hukukçular ve idareciler peygamberlerin yerini alır."[266] Ütopyacı, modernin hukukçu ve idarecilerini de kovar. Ütopya ülkesinde, insan yaşamını düzenleyen ve bu düzenleme istenci doğrultusunda, seçimler yapan ve seçimlerine uyulup uyulmadığını denetleyerek cezalandıran ya da ödüllendiren tanrıya yer olmadığı gibi, bu tanrının temsilcilerine de yer yoktur. tanrı, insana yedirilmiş ya da insan tanrılaştırılmıştır. Kişiler, tikel birimler olarak ele alınmadıkları ölçüde, nasıl kişisel yarara göre davranan ve ilişkiler kuran insanlar olarak görülmüyorsa, tanrıyla da kişisel ilişki söz konusu bile edilemez. Dine izin verilecekse, ancak toplumsal bir ilişki biçimi olarak ve belirli sınırlar içinde yer verilir. Böylece, modernin bireysel çıkarını bilen ve kollayan insanı, her düzeyde kovulmuş; yerine özgeci, asli olarak çıkarın toplumsal yarardan ibaret olduğuna inanan ve kendisini ancak bir toplulukla birlikte anlamlandırabilen insanı geçirilmiştir. Modernizm, belirli bir sınır içinde anlamlandırılmak kaydıyla özneyi, insanı nerede tarihten silmişse, ütopyacı orada insanı kutsayarak tahta oturtmuştur. Gerçekten de ütopya ülkesinin nihayetinde tek bir güvencesi vardır: İnsanın - belirli özellikler atfedilen insanın- "insanileştirilebileceğine" ve bir kez

[266] Alain Touraine, (1994), **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. H. Tufan, 1. Baskı, İstanbul: YKY, s. 46

insanileştirildikten sonra, bunun kalıcılaştırılabileceğine duyduğu güven. Ancak bu güveni de yine modernin asıl gücünden, eleştirelliğinden beslenerek alabilir. Dolayısıyla, modernleşme, geçmişe ve bugüne karşı bir eleştirelliğin adı olduğu ölçüde, ütopyaya giden yolu döşemeye başlar.

Yukarıda çizilen çerçeve ölçüsünde, bir ülkenin modernleşme serüveni içinde, bu serüvenin nasıl yaşandığı, nasıl anlamlandırıldığı, temel dinamiklerin nasıl işlediği ve bu dinamiklere, verili, yerel, geleneksel dinamiklerin gösterdiği tepkilerin niteliğine yönelerek, ütopyanın kapısına gidecek yolun döşenip döşenmediğini de anlayabiliriz. Buradan hareketle, öncelikle Türkiye'nin modernleşme sürecine bir göz atmak, zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

I. TÜRK MODERNLEŞMESİNİN ÖZELLİKLERİ

1.TOPLUMSAL VE SİYASAL BOYUTLARIYLA MODERNLEŞME

Türkiye tarihiyle ilgili çalışmalara şöyle bir göz atıldığında, özellikle 1700'lü yıllardan başlayarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun geçirdiği değişim süreci ve bu sürecin Cumhuriyet dönemine bağlanarak varlığını sürdürmesinin, birden fazla kavramla nitelendiği hemen görülecektir. Bunların bazıları, modernleşme, Batılılaşma, uygarlaşma, azgelişmişlik, gelenekten kopma vs'dir. Fakat bu kavramların Osmanlı ve yeni Türkiye'ye uyarlanmasına göz atıldığında, gerçekte, tarih yazıcılarının, bu değişime ilişkin reflekslerinin bir ifadesini bulabiliriz. Eğer, yazıcı homojen, öteki olan, yekpare ve ideal bir Batı kavramına sahipse, kavram Batılılaşma olmakta, yazıcı Batı'nın bilimsel-teknolojik üstünlüğünü kıskançlıkla seyrederken, Batılı kültürel değerlere karşı çıkıyorsa, bu kez gelenekten kopma kavramı seçilmektedir. Tarih yazıcılarından bağımsız olarak, gerek Osmanlı'da gerekse Türkiye'de yaşanan değişime ilişkin tepkiler de benzer bir seyir izlemektedir. Buna göre; uygarlığı Batı'yla özdeş tutanlar için uygarlık yanlıları ve uygarlık karşıtı gericilerin mücadelesinden başka bir şey değildir, değişim süreci. Batı'dan ulus-devleti anlayanlar için, Osmanlı'nın çok parçalı yapısından bir ulusun doğuşudur bu. Batı'yı, Hıristiyan batı olarak görenler için, Batılılaşmak geleneksel islami değerlerden kopmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir. Örnekler çoğaltılabilir. Ancak, tarih yazımında ve değişime gösterilen tepkileride karşımıza çıkan bu çeşitlilik, çözümleyici bir çabaya karşılık gelmekten çok, belirli bir tepkiyi ifade etmekte ve bununla sınırlı kaldığı ölçüde de değişimin niteliğini ve dinamiklerini açıklamaz olmaktadır. Bu yüzden, Batılılaşma-uygarlaşma-gelenekten kopma gibi terimlere yüz vermeden, yukarıda çizdiğim temel dinamikleri ve niteliği gereği, Osmanlı'nın ve devamla Türkiye'nin geçirdiği bu değişim sürecini modernleşme olarak adlandıracağım.

Osmanlı İmparatorluğu özellikle 17.yüzyıldan itibaren hızlı bir çöküş sürecine girmiş ve bu, çöküşü durdurma, değişimlere yönelme arzusunu da beraberinde getirmiştir. Ancak, çöküşü durdurabilecek ve değişimlere yönelebilecek sivil kurum ve kuruluşlar, devlet dışında herhangi bir örgütsel yapılanma ortada gözükmemektedir. Değişimin motor gücü baştan itibaren

devlet kaynaklı ve devlet güdümündedir. Denilebilir ki traji-komik bir biçimde, bizzat egemenler, yönetici zümre değişimi savunmak ve öncülük etmek zorunda kalmıştır. Ancak, burada yönetici zümrenin düzeni değiştirme arzusu kuşkuyla karşılanmalıdır. Çünkü "altını çizerek belirtelim, Osmanlı yönetici zümresi, tarihi akış içinde kesintisiz bir şekilde düzenle tam bir çıkar birliği içindedir."[267] Bu saptama ister istemez beraberinde, "yönetici zümre nerede ve nasıl değişti ki değişimi arzular oldu?" sorusunu ve yine zorunlu olarak da, yönetici zümrenin değişim arzusunun ve bu arzunun ifadesi olan reformların yapaylığını, gerçek-dışılığını ve vitrin malzemesi olmaktan öte gitmediği sonucunu doğurmaktadır.[268] Fakat, bu yaklaşım, ister istemez yönetici zümreyle sınırlı kalmakta ve değişim sürecini tümden onlarla açıklama yoluna gittiği için, reformların tribüne oynamak anlamında gösterişten öteye geçmediğini ifade etmektedir. Oysa, yönetici zümrenin değişip değişmediğinden ve reformları gerçekten isteyip istememesinden öte, dönemin nesnel koşulları altında, Osmanlı'yı değişime zorlayan dinamikler söz konusudur ve bunların en başında da, Osmanlı pre-feodal bir dönemden feodal bir döneme geçerken, Osmanlı'yı kuşatan Avrupa'da kapitalizmin hızla yaygınlaşması ve tek başına bir dış faktör olarak, kapitalist gelişmenin Osmanlı ekonomik ve toplumsal düzeninde de hissedilir derecede etkiler yaratmasıdır. Sonuç olarak, reform girişimleri yapay bile olsa, devlet, sivil toplumun ve burjuvazinin olmadığı koşullarda değişime öncülük etmek zorunda kalmıştır. Yeni Türkiye'nin modernleşme serüveniyle, Osmanlı'nın modernleşme serüveni bir çok bakımlardan ayrılabilse bile, devletin öncülüğü ve denetimi bakımından aralarında tam bir uyum gözlenmektedir.

Devletin modernleşmede öncü bir rol üstlenmesi, ikircikli bir tutum üstlenmesini de beraberinde getirmiştir. "Bir yandan geleneksel toplumu çözer ve yeniyi oluşturmak isterken, öte yandan bu süreci mümkün olduğunca denetim altına almaya çalışmış, bu nedenle toplumsal güçlerin önünü ancak kısmen açmıştır."[269] Yani, Timur'un vurgusuyla, düzenle tam bir uyum içinde olan yönetici zümre, hem muhafazakar, hem de geleneksel dokuyu çözücü bir role çıkmak zorunda kalmıştır. Bu da modernleşmenin ancak belirli sınırlar içinde anlamlandırılmasına ve giderek, can damarlarının kesilmesine ve

[267] Taner Timur, (1994), **Osmanlı Kimliği**, 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları, s.191
[268] Agy, aynı yerde.

yalnızca bilimsel-teknolojik ilerlemenin kutsanarak, Batı'dan olduğu gibi devralınmaya çalışılmasına neden olmuş; modernleşmeyi besleyen ana damar, eleştirel akıl ve buna dayalı kültür reddedilmiştir. Bu nokta, Özkazanç'ın haklı olarak vurguladığı gibi, modernleşme sürecinde ikinci bir muhafazakarlığın ortaya çıkmasına yol açmıştır: Yönetici zümrenin muhafazakarlığı yanında, bizzat yönetilenlerin, giderek İslami bir biçim alan muhafazakarlığı. Artık modernleşme serüveninde Batı ile ilişkileri bu iki dinamik ciddi bir biçimde belirlemeye başlayacaktır; bir yandan teknolojik olarak bağımlı olunan ve yakalanmaya çalışılan bir ideal olarak Batı, öte yandan Hıristiyanlıkla malul ve İslami değerlere karşı, yekpare bir bütün, bir düşman olarak Batı.

Devletin, modernleştirici bir aktör olarak ortaya çıkarken üstlendiği ikircikli tavır, aynı zamanda değişimin yönünü de işaret etmektedir. Devlet, bir yandan değişimden ya da modernleşmekten mali, idari, siyasi, askeri yenileşmeyi yani mevcut devlet yapısının, çok parçalı Osmanlı toplumunda yeni bir anlayışla merkezileştirilmesini anlarken, öbür yandan da "toplumu" kontrol etmeye ve düzeni ancak kendi müdahale sınırları içinde değiştirmeyi öngörmektedir. Bu anlamda, düzen değişecektir elbette ama bu değişiklik için, devletin bekası son derece önem kazanmıştır. Yani devlet, topluma karşı ağırlığını bir kez daha hissettirmektedir. Batı modernleşmesinden farklı olarak, devletin modernleştirmeci rolü gereği, Osmanlı ve devamında Türkiye'de de toplum, "ulus" ve "ulus-devletin" oluşumu farklı dönemlerde ve çok çeşitli dolayımlarla birbirine bağlanarak gelişmemiş, tersine, bu oluşum süreçleri iç içe geçmiştir. Bu iç içelikten ötürü de, ulus ve toplumun oluşum mantığı, siyasetin kitleselleşerek toplumsallaşması ve devletin demokratikleşmesi; ancak ve ancak devletin bekası mantığı çerçevesinde anlamlı olmuş, teşvik edilmiş ya da tersine, çoğunlukla bu süreçlerin önü kesilmeye çalışılmıştır.[270]

Bunun trajik bir örneği olarak, 1826 Yeniçeri Kırımı'nı alabiliriz. Askeri reform gereksiniminin bir parçası gibi gösterilebilirse de, Yeniçeri Ocağı'nın bir kırımla ortadan kaldırılmasının, askeri boyutları dışında anlamları vardır. Bilindiği gibi, Yeniçeri Ocağı Osmanlı'nın temel vurucu gücü konumundaydı. Ancak, özellikle 17. yüzyıldan itibaren salt askeri bir güç olmaktan çıkmış ve toplumsal bir güç odağı haline gelmiş gözükmektedir. "Slade'e göre, yeniçeriler

---

[269] Alev Özkazanç, (1998), "Türkiye'de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu", **Yayınlanmamış Doktora Tezi,** (Danışman: Doç. Dr. S. Üşür) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara, s. 120

[270] A. Özkazanç, (1998), s. 145

bir sürü keyfi davranışlarda bulunmakla beraber, esas olarak Batı'da bile bulunmayan bazı özgürlüklere sahip bir düzenin bekçileriydiler. Bu düzen ticaret özgürlüğünden, iç seyahat özgürlüğüne kadar uzanan bir haklar demeti sağlıyordu."[271] Yeniçeriler, askeri işlevlerinin yanında, giderek ticari ve kültürel hayata karışmış, İstanbul'da ve Anadolu'da çeşitli işkollarına el atmışlardır. Özellikle İstanbul'da kahvehaneler açarak ya da kahvehanelerde bir araya gelerek kamuoyu oluşumunda önemli bir rol üstlenmişler; aynı zamanda, yönetici zümreyi denetleyen, haksızlıklara karşı yönetilenlerin bir güvencesi konumuna gelmişlerdir. Öyle ki Kabakçı isyanında, Kabakçı "askerlerini toplayarak onlara yağma yapmayacaklarına ve halktan kimseyi incitmeyeceklerine dair yemin ettirmiştir."[272] En önemlisi de, yeniçeriler arasından belirli gruplar tarım ve ticaret üzerinden ekonomik yaşama katılmakta ve belirli bir sermayedar sınıfın oluşumuna öncülük etmektedir. Yani, ilk kez yeniçeriler sayesinde müslüman bir burjuvazi gelişmeye başlamıştır ki burjuvazinin varlığının modernleşme açısından önemini vurgulamaya gerek bile yok.[273] Son olarak, Yeniçeri Ocağı'nın geleneksel zümreden farklı olarak, muhafazakar olmadığı, belirli bir ortodoksinin hegemonyasını savunmadığını da ekleyebiliriz. Bu özellikleriyle bakıldığında, köken olarak askeri nitelikli olmakla birlikte, Yeniçeri Ocağı'nın sivil toplumun gelişmesinde önemli bir rol üstlenmeye aday olduğu görülmektedir. Yeniçeriler, iddia edildiğinin tersine, modernleşmeye karşı değil, tersine bunu savunabilecek durumdadırlar. Onların karşı olduğu şey, mevcut yönetici zümrenin sınırları ve anlayışı içinde sürdürülen değişim çabalarıdır. Osmanlı Devleti, diğer bütün etki ve sonuçları bir yana, Yeniçeri Ocağı'nı kırım yoluyla kaldırarak, salt askeri yenileşmeye direnen bir kurumu ortadan kaldırmamış, yenileşmekten kendi zihniyetinin dışındaki şeyleri anlayan ve kendi dışında bir güç odağı haline gelmiş bir merkezi ortadan kaldırmıştır. Zaten, Yeniçeri kırımının ardından, devletin bir diğer sivil odak olarak gelişen Bektaşi Tekkesi'ne yönelmesi ve eş anlı olarak İstanbul'da, sayıları 15.000 bini bulan kahvehaneleri kapatması, sorunun salt askeri bir yenileştirme sorunu olmadığını; Osmanlı'nın devlet olma zihniyetinde yönetilenlere biçilen rolle ilişkili olduğunu göstermektedir. Bu yüzden bir Fransız yazarı, "kahvehanelerin yasaklanmasını, İngiltere'de basının ortadan

[271] Taner Timur,(1989), **Osmanlı Çalışmaları**, 1. Baskı, Ankara: Verso Yayınları, s. 147
[272] Agy, s. 126

kaldırılmasına benzetmiştir." Sonuç olarak "Yeniçeri Ocağı'nın 15 Haziran 1826'da ortadan kaldırılması, tarihsel bir ironi olarak modernleşme sürecinin başlangıç noktalarından biri olarak değerlendirmiştir." [274] Oysa, "özerk ve aktörel bir kimliğe sahip, çıkarların savunulmasına dayanan, ötekini gözeten bir tavır modern demokratik kamu alanının kurulmasının önkoşuludur."[275] Devlet, Yeniçeri Ocağı'nı topa tutmakla bu önkoşulun potansiyel taşıyıcısını topa tutmuştur.

Yeniçeri kırımı örneğinde olduğu gibi, modernleşmenin öncüsü olarak devlet, devlet olma geleneğinde en önemli rolleri üstlenmiş, en köklü kurumlardan bile bir iç düşman yaratmasını bilmiştir. Fakat bu her şey demek değildir. Yeniçeri kırımında nihayetinde ortada, bahane edilmiş, çeşitli koşulların birleşmesiyle ortaya çıkmış bir "isyan" vardır. Devlet, doruğuna İttihat-Terakki ile ulaşacak olan iç düşman söylemini daha da geliştirecek ve bir yönetim tekniği olarak, hiçbir yasal çerçevesi olmayan, yarı-resmi silahlı güçleri kullanarak, iç düşman olarak saydığı her hedefe yönelecektir. Bir anlamda yönetici zümre, kendisine muhalif olabilecek her odağı, "derin devlet" aracılığıyla baştan izale etmeye çalışmaktadır. Yönetici zümre ile bu zümreye muhalif odaklar arasındaki denge artık "yok etme" üzerine kurulacaktır. İktidarı ele geçiren kesim, bunu mutlak iktidar olarak algılayacak ve karşı çıktığı alaşağı ettiği kesimin ne kadar uygulaması varsa, benimseyiverecektir.

Bu dengenin tipik örneği de İttihat ve Terakki dönemidir. İttihat-Terakki baştan beri, adeta devlet içinde devlet gibidir. Öyle ki, 1908 ve 1909'da seçilen merkez yönetim kurulu bile açıklanmamıştır. 1909 31 Mart olayından sonra ise, İttihat-Terakki tam anlamıyla adı konulmamış usülleri benimseyecek ve karşı çıktığı Abdülhamit diktatörlüğünü, etiket değiştirerek yeniden yeniden üretecektir. Her ne kadar, kimi yazarlar İttihat-Terakki'de cisimleşen bu yönetme tekniğinin, bu partinin Türkçü ve meşrutiyetçi çizgiyi birleştirme arzusundan kaynaklandığını belirtiyorsa da[276]; sorun salt geniş bir topluluğa hitab edebilmek için meşrutiyetçi hedefleri öne sürerken, alttan alta Türkçülük

---

[273] Agy, s. 148 ve ayrıca bu konuda yapılmış, yaygın anlayışın dışında bir çalışma için bkz. Reha Çamuroğlu, (1991), **Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye**, 1. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul.

[274] T. Timur, (1989), s. 143

[275] Aykut Çelebi, (1995), "Dil ve Siyaset: Türk Siyasal Söyleminde Siyasetçi Profili ve Siyasetin Anlamlandırılması", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, (Danışman: Prof. Dr. C. San), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara, s. 180

yapmanın gereği olmaktan daha öte görünmektedir. Tarık Zafer Tunaya'nın "Hürriyeti getirmiş olması bir partiye hudutsuz kuvvet verebilir miydi, her şeyi yaptırabilir mi?" sorusunu[277], "İktidarı ele geçirmiş olması" diye okuyup yanıtladığımızda, doğrudan verili yönetici zümrenin ya da bu zümreye muhalif ve yönetmeye aday zümrenin devlet ve yönetmekten ne anladığına ve bunun altında hangi dinamiklerin işlediğine kadar gidebiliriz. İttihat-Terakki'den devralınan bu miras, Türkiye Cumhuriyeti'nde de sürdürülecek, örneğin muhalefette iken CHP'yi istibdatla eleştiren DP yönetimi, iktidara geçince, CHP'yi kapatmaya bile kalkacaktır.

Görüldüğü gibi, Türkiye'nin modernleşme sürecinde devlet ile toplum arasındaki ilişki oldukça sorunludur. Bunun nedeni de, açıklanmaya çalışıldığı üzere, Batı'dan farklı olarak, toplumun temel, kurucu nitelikte hak ve özgürlükleri içinde barındıran bir birim olarak devletten özerk ya da devlete önsel bir varlığının söz konusu edilememesi, aksine devletin modernleştirici rolü ve gücüyle, toplumun oluşum sürecinin iç içe geçmesidir. Bu nedenle de devlet ya da somut olarak yönetici zümre, kendini sınırlayan hiçbir siyasal ya da toplumsal sınırla karşılaşmamış; üstüne üstlük kendisini sınırlayabilecek her tür siyasal ve toplumsal özgürlüğün önünü kesmeye çalışmıştır.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarından itibaren devlet, birkaç "cephede" birden savaş yürütmektedir. Bir yandan burjuvazinin ve sivil toplumun gelişmemişliği karşısında, burjuvazinin oluşumunu sağlamak için ekonomik faaliyetler yürütmekte; öbür yandan oluşturmakta olduğu burjuvazi ve diğer toplumsal kesimlerin siyasal temsilini, tümüyle devlet partisi konumunda olan tek parti CHF ile sınırlandırmaya uğraşmakta; diğer yandan, Osmanlı'nın bir zamanlar dudak ısırtan ama sonradan kaybettiği ve reform denemeleriyle yeniden kazanmaya çalıştığı merkeziyetçi yapısını oluşturmaya ve bu oluşum sürecinde, merkez ve taşra örgütleri aracılığıyla toplumun en küçük birimlerine dek nüfuz etmeye çalışmakta, bir diğer yandan ise, özellikle ordu kanalıyla merkeziyetçiliğe direnen güçleri ortadan kaldırırken, aynı orduyu ve askerlik kurumunu kullanarak, bütün toplumu yeniden eğitip, bir ulus yaratmaya uğraşmaktadır. Egemenlik, ulusa devredilmiş ya da ulus olarak nitelenmeye başlanmıştır ama ortada ulus yoktur. Bu da yeni devletin müdahale alanını alabildiğine genişletmesi gerektiği anlamına gelmektedir. İşte bu

---

[276] Sina Akşin, (1980), **100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi, s. 156 ve devamı.

koşullarda, bizzat Mustafa Kemal'in, orta okullarda okutulmak üzere, *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler Kitabı*[278] yazması rastlantı değildir. Bir ulus kendine en uygun yönetim biçimi olarak cumhuriyeti seçmemekte, bir yönetim biçimi olan cumhuriyet yöneteceği nesne olarak, bir ulusu oluşturmaktadır. Hal böyle olunca, ulus, tümüyle siyasi bir birim olarak ele alınmakta, ulusun dışında bir toplumdan, sınıflara, gruplara, statülere vs. bölünmüş bir toplumdan söz edilmemekte; tersine, ulus, bütün toplumsal farklıların üstünü örterek, "kaynaşmış" bir kitle oluşturmanın başlıca aracı olmaktadır. Bu kaynaşık kitle ise daha çok tarihsel-kültürel ve hatta ırkçı öğelerle yüklü bir söylem yoluyla, Türkleştirilmektedir. "Yeni düzenin insanı "modern" olacaktı. Ve "Türk" olacaktı. Çağın sosyo-ekonomik gereksinimleri Batılı modernizmi, ulusal sorunun gelişimi de Türklüğü gündeme getirmişti."[279] Görüldüğü gibi, Türkçülüğün bir ideoloji olarak tarih sahnesine bütün ağırlığını koyması, ulusal bütünlüğe dönük olarak ortaya çıktığı ölçüde, kültürel bütünleşmenin temel araçlarından biri haline dönüşmüştür. Yani, bir anlamda ulus, kendini önceleyen toplumsal, özerk varlıkların karşılıklı mücadele ve pazarlık süreçleri içinde oluşmamış, tersine, bu tip mücadele ve pazarlıkların, ulusun üstündeki denetimi kaybettireceği korkusuyla tümleşik bir ideolojinin bütün önformlara dayatılmasıyla gerçekleşmiştir; burada da devletin karar tekelini elden kaçıracağı korkusuna tanık oluyoruz.

Bir yanlış anlamayı önlemek için hemen belirtmeliyim: Elbette ulusa maddi bir varlık atfediyor değilim. Yani, örneğin Batı'da önce ulusun önformları olarak toplumsal özerk varlıklar ortaya çıkmış ve sonra da maddi bir varlık olarak ulus oluşmuş da, Türkiye'de hiç böyle olmayıp, devlet bizzat ulusu oluşturmak zorunda kalmış gibi bir farklılık ya da özgünlüğü vurgulamak istemiyorum. Bu apaçık sivil toplumu devlet karşısında özerkleştirerek mutlaklaştıran bir yangılgı sonucu olurdu ancak. Batı'da da devlet ulusun oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir; bu anlamda ulus, devletin dışında, sivil toplum alanında kendi kendine oluşmuş değildir. Burada öne çıkarmak istediğim nokta, Türkiye'nin toplumsal tarihinde sınıf mücadelesinin kendi özgü süreçleri nedeniyle, devletin ve karar tekelini sürekli elde tutma arzusunun özel bir önem kazanmasından ibarettir.

---

[277] Aktaran, Agy, aynı yerde.
[278] Nuran Tezcan, (1997), **Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri**, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi Yayınları
[279] T. Timur, (1994), s. 196

Karar tekelini sürekli elde tutma arzusu ve bu tekelin kaybedileceği korkusu, Türk modernleşmesinin başlangıcından bugüne önemli roller üstlenen bir kurumda, orduda, özellikle tipiktir. Bu duyarlılık İttihat ve Terakki'den beri hemen hiç değişmeden bugüne değin gelmiştir. Öyle ki, en azından Kurtuluş Savaşı yılları ve ardından gelen Cumhuriyetin ilk dönemlerinde, Türk ulusalcılığının temel özelliklerinden sayılan dışa karşı bağımsızlık bile, karar tekelini elde tutma arzusu kadar güçlü değildir. "Karar tekelinin Kemalistlerin elinde olması her şeyin üstünde tutuluyordu. Böylece bağımsızlıktan bile ödün verilebilir. (...) Bağımsızlık içinde olsun olmasın, ipler Kemalistlerin elinde değil de içerden ya da dışardan çıkacak sözde halk önderlerinin elinde olursa o zaman ne gerçek bir bağımsızlık ne de çağdaş bir toplum kurulabilirdi."[280] Görüldüğü gibi, her şey bu tekeli korumaya dönük olarak düşünülmektedir. Bu ise, toplumsal yaşamdaki bütün öğelerin kendi gelişim süreçlerinin yaşanmaması, söz yerindeyse "Büyük Birader"in sürekli gözetiminin varlığı ve kendisi açısından tehdit olmasa bile, en küçük bir gizilgüç gördüğü anda müdahalesi demektir. Buna bağlı olarak, Türk modernleşmesinin öncü güçleri, oldukça eklektik bir ideolojik zeminde hareket etmektedirler.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 1. Dünya Savaşı'ndan yenilgiyle çıkmasının ardından, Kurtuluş Savaşı içinde ve sonrasında karşımıza üç temel ideoloji çıkar. Bunlar, ulusçuluk, İslamcılık ve zaman zaman İslamci öğelerle, zaman zaman narodnik, halkçı öğelerle oluşturulan bir sosyalizm. Modernleşmenin öncü güçleri, bu üç ideolojiyi de farklı dönemlerde, değişik biçimlerde kullanmışlardır. Örneğin, savaş yıllarında, İstanbul hükümetlerinin halifeliğin manevi gücünü arkalarına alarak yaptıkları çıkışlara karşı, yine bizzat İslamın söylemi kullanılmış, sosyalist savlara karşı İslamın en hakiki bolşevik düsturları içerdiği iddia edilmiş, İstanbul bir tehdit kaynağı olmaktan çıkınca, bu kez karar gücü, kendince ve pozitivist önkabullerle uyumlu bir İslam tanımlayarak, halk islamına savaş açmış; sosyalizme karşı ise İslami argümanların yerini, bizde sınıfların olmadığı, kaynaşmış bir kütle olarak halk ve halkçılık öne çıkarılmaya başlanmıştır. Bütün bu ideolojik hareketliliğin arkasında yatan en temel güdü, karar tekelini ne olursa olsun, elde tutmaktır. Bütün bunlar, modernleşme

[280] Mevlut Bozdemir, (1982), **Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları**, Ankara: A.Ü.SBF Yayınları, s. 157

sürecinin en önemli beslenme kaynağı olan, eleştirel aklın gelişmemesi, körleştirilmesi sonucunu doğurmuştur.[281]

Kuşkusuz bu sonuçta rol oynayan yalnızca devletin ya da karar tekeline sahip yönetici zümrenin ideolojik manipülasyonları değildir. Tekelci güç, aynı zamanda sürekli ve sistemli olarak, devletin zor kullanma tekelini de devreye sokmaktadır. Bu yüzden de, devletin merkezle bütünleştirmek zorunda hissettiği pre-modern topluluklar, Kürt ve Türkmen aşiretleri, Aleviler devletin sürekli hedefi içinde kalmaktadır. Halk islamından batıl inançları ve tarikatları anlayan yönetici zümre, bunları modernleşmenin önünde duran gerici güçler olarak algılamış ve Cumhuriyetle birlikte, en büyük darbeyi bunları kapatarak vurmuştur. Burada da ilginç bir nokta, sürekli Osmanlı'nın boy hedefi durumunda olan Bektaşi Tekke örgütlenmesinin, ilginç bir biçimde Cumhuriyetin de boy hedefi olmasıdır. İmparatorluk, tekkeyi ilgaya kadar uzanmamış, posta sünnileri oturtmak, etki alanlarını mümkün olduğunca kısıtlamak, yer yer zalimane cezalandırmalara başvurmak gibi uygulamaları gündeme getirmiştir. Oysa Cumhuriyet, diğer sünni tarikatlarla aynı kefeye koyduğu ve savaş yılları boyunca kendisini etkin bir biçimde destekleyen Bektaşi Tekke örgütlenmesini toptan ortadan kaldıracaktır. Bunun dışında devlet, göçer toplulukları iskana zorlayarak, Kürt aşiretlerini Türk kimliği altında bütünleştirmek için şiddete başvurarak, Kürtçenin kullanımını "Vatandaş Türkçe konuş" kampanyalarıyla önleyerek ve onu, Türkçe'nin bir ağzı, bir lehçesi olarak kabul ederek ve giderek, bizzat şiddet yoluyla bu aşiretlerde gizil merkezkaç kuvvetleri izale ederek ilerlemiştir. Denilebilir ki devletin Kürt ve Alevilere karşı tutumu Abdülhamit'ten bugüne, hemen hiç değişmemiştir. Hamidiye Alayları döneminden beri, Alevileri sünnileştirmeye çalışan devlet bugün de aynı politikayı izlemekte ve doruğuna 1980 askeri darbesinden sonra çıkacağı üzere, Alevi köylerine zorla camiler yaptırıp sünni imamlar atamakta[282]; bugün de Kürtçe ve Kürtler üzerindeki baskılarını sürdürmekte ve hatta giderek, bu sorunla ilgili olarak Türkçe'ye de müdahale etmekten kaçınmamakta, örneğin "terörist" yerine "asi", "bir yetkili" yerine "komutan", "bölücü örgüt" yerine "terör örgütü" ve nihayet "boşaltılan köyler"

---

[281] Taner Timur, (1971), **Türk Devrimi ve Sonrası, 1919-1946**, 1. Baskı, Ankara: Doğan Yayınları

[282] Gülden Aydın-Selami İnce, (1989), "Alevilere Sünni İmam", **2000'e Doğru**, Yıl 3, no 8, s.8-12, İstanbul

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

yerine "terkedilen köyler" ibarelerinin kullanmasını isteyebilmektedir.[283] Özellikle, "bir yetkili" sözcüğünün yerine "komutan" sözcüğünün dayatılması oldukça anlamlıdır. Belli ki yönetici zümre ya açıkça ordunun işaret edilmesini istemekte ve kararların en üst düzeyde ordunun kararı olduğunu bildirmektedir; ya da asker olmasa da, vali, kaymakam gibi yetkilileri de "asker" gibi düşünmektedir. Her ne olursa olsun, buradaki asker vurgusu son derece güçlüdür.

Ancak, gerek genel olarak Türk siyasal yaşamında ordunun ağırlığına ve gerekse bu ağırlığın dünden bugüne benzer bir biçimde tecelli etmesine bakarak, ordunun siyasete müdahalesinin her dönemde aynı biçimde geliştiği ve her dönemde müdahalenin adeta orduda gizli metafizik bir özden kaynaklandığını düşünmek yanıltıcı olacaktır. Böyle bir yaklaşım, ister istemez 1960 darbesiyle 1980 darbesini aynı kefeye koyacak ve en önemlisi, 1960 darbesinin ardından kabul edilen anayasanın teminatı olan ordu ile örneğin aynı anayasayı Türkiye'ye bol bulan 1970 dönemi ordusunun aralarındaki farkı ve on yıl gibi bir sürede böylesine büyük bir değişimin nasıl gerçekleştiğini açıklayamayacaktır. Kuşkusuz, 1935 tarihli ordu iç hizmet kanununun orduya anayasada belirtilen Türk Cumhuriyeti'ni korumak ve kollamak görevini vermesine yaslanarak, ordunun o günden bugüne günlük siyasetin dışında görünüyormuş gibi olsa da siyasetin ağırlık noktası olduğu ve askeri müdahalelerin gücünü ve meşruiyetini buradan aldığından hareketle, darbe geleneğinin özünün bu olduğu söylenebilir. Ancak yine de bu, farklı darbeler arasındaki farkı açıklamaya yetmeyecektir. Bu nedenle, orduya metafizik bir öz atfetmektense, bir geleneğin varlığını kabul ile, ancak bu geleneğin her darbeyi önceleyen özgün koşullar altında, kendini yeniden biçimlendirdiğine, adeta kendini yeniden keşfettiğine dikkat etmek gereklidir.

Tek parti döneminde, iç hizmet kanunuyla siyasetin tam merkezine yerleştirilmiş olsa da, ordu CHP'nin gerisindedir. Ancak, bu durum DP iktidarıyla değişmeye başlayacaktır. DP iktidarının en temel anlamı, yönetilen ama mümkün olduğunca siyasetin dışında tutulmaya çalışılan öznelerin siyasileşmesi; daha doğru bir deyimle, siyasetin birden bire kitleselleşmesidir. Ancak bu kitleselleşmenin ne ölçüde sağlıklı olduğu tartışılır. Baştan beri sürdürülen ve adeta yerleşik hale gelen iktidar-muhalefet ilişkileri aynı biçimiyle, sadece koltuklar değişmiş olarak sürmektedir. İktidarı ele geçiren

[283] Can Ataklı, **Sabah Gazetesi**, 22.5.1999

elit, ulusal egemenlikten çoğunluğun mutlak egemenliğini anlamakta ve iktidarına karşı herhangi bir sınır olabileceğini kabul etmemektedir. İkinci olarak, yerleşik siyaset yapma tarzına değinilmelidir. Yani yönetici elitin bir yandan çevreyi depolitize etme çabası, öbür yandan aynı çevreyi merkezin etrafında birleştirme arzusu; siyasetin, gücü elinde tutanın, çevresel temsilcileri aracılığıyla bir tür rant dağıtma ve paylaşma olarak kavranışı olduğu sonucunu doğurmuştu. Bu kez, yönetici elit değişmiş ama siyasetten anlaşılan şey değişmemiş ve rant paylaşımı kızışmıştır. Üstelik, DP'nin siyaseti kitleselleştirdiği koşullarda, rant paylaşımcı bir siyaset anlayışının ister istemez DP'yi popülist politikalara yönlendireceği açıktır. DP'nin her mahalleden bir milyoner çıkarma ve küçük Amerika olmak gibi ideallerini bu popülizm çevresinde anlamlandırmak gereklidir. Fakat bu siyasal popülizmden rahatsız olanların başında ordu gelmektedir.

"Siyasetin kitleselleşmesine karşı duyulan tepki biri sosyo-ekonomik, diğeri siyasi-ideolojik olmak üzere iki tür eleştiriye yol açmıştır. İlk eleştiride, Atatürk'ün çizdiği toplumsal ve ekonomik kalkınma ufkunun DP'nin plansız, programsız, fazlaca siyasileşmiş, kaotik ama gösterişli politikalarıyla zedelendiği yolunda 'sol-kemalist' bir yorum yapılır. İkinci eleştiri ise, cahil kitlelerin DP'nin siyasi emellerine alet edilerek siyasete sokulmasının, başta laiklik olmak üzere devletin tüm ilkelerinin sulandırılmasına yol açtığına işaret eder."[284]

"Cahil kitlelerden" rahatsız olan yalnızca ordu değildir. Bürokrasi de bundan rahatsızdır. "Cahil kitleler" gerçekte, ilk kez siyasete yoğun olarak giren köylülerden başkası değildir ve bürokratik eliti ciddi bir biçimde rahatsız etmektedir bu. Çünkü daha, çok partili yaşama geçilmesine karar verildiğinde bile, "bu açılımı dar sınıflar içinde tutmak için İnönü elinden geleni yapmıştır."[285] Zaten açılım baştan beri sola kapalıdır. En başta bunun sinyalleri net bir biçimde verilmiş, Tan gazetesi yıkılmış, solcu görünen öğretim üyeleri işten atılmış ve kurulan iki sol parti hemen kapatılmıştır. Devlet, merkezde, kendi denetleyebileceği sınırlar içinde rol oynayacak, ılımlı sağ bir muhalefet arayışındadır. DP kurulmadan önce CHP üyesi olan Menderes, Köprülü, Koraltan ve Bayar bu iş için biçilmiş kaftan görünümündedir. Fakat, evdeki

[284] A. Özkazanç, (1998), s. 179
[285] Cem Eroğul, "Çok Partili Düzenin Kuruluşu", İ. Cemil Schick- E. Ahmet Tonak (Der.) (1990) içinde, s. 115

hesap çarşıya uymamış ve merkezin güdümünde olacağı düşünülen parti birden bire alanlara taşmıştır.

DP özellikle iki kesimin, köylüler ve genç burjuvazinin yoğun desteğini almış ve köylüler ilk kez siyasete etkin özne olarak katılarak ve kazanılması gereken bir kitle olduklarını bütün ağırlıklarıyla hissettirerek döneme damgalarını basmışlardır. Bu dalgayı yakalayan DP, uygulanan laiklik politikalarından küçük de olsa ödünler vererek, Köy Enstitüleri uygulamasını körelterek, devlet okullarında dinsel eğitimi özendirerek, köylülüğün kendisini dinsel terimler içinde ifadelendiren isteklerini karşılarken; öbür yandan savaş koşullarında devlet müdahaleciliğinden bunalan burjuvaziye devlete ait işletmeleri özel kesime aktaracağına, devletin ekonomiye müdahalesini azaltacağına dair vaatler de bulunmaktadır. Kısacası, DP jandarma ve tahsildarla özdeşleşen devlet imgesine karşı konumlanmıştır ve bunun ödülünü de seçimleri kazanarak almıştır.[286] Ancak gerçekte DP'nin konumlanışının özde CHP'ninkinden farklı olmadığı hemen anlaşılacaktır. Muhalefet döneminde, anti-demokratik yasaların kaldırılması gibi siyasal liberalleşme yönünde talepleri bulunan DP, iktidara geçtikten sonra bu talepleri bir kenara koymuş ve hatta seçmenleri çeşitli biçimlerde cezalandırmaya varacak kadar garip uygulamalara başvurmuştur. "Örneğin muhaliflere oy verdiler diye, Malatya ili ikiye bölündü, Kırşehir ili ise ilçe haline getirildi."[287] Başlangıçta yasalardan yakınan DP bu kez yasaları tümüyle kendi gücünü mutlaklaştıracak şekilde değiştirecek ve bu değişikliklere karşı yargı yolunu da baştan tıkamayı ihmal etmeyecektir. Böylece Türkiye, adı CHP olan tek parti diktatörlüğünden, adı DP olan tek parti diktatörlüğüne doğru yol almaya başlayacaktır. Bu da zaten baştan beri DP'nin iktidara geçmesinden rahatsızlık duyan kesimlerin hareketlerini kolaylaştıracak ve meşrulaştırılmasına yarayacaktır ve nihayet Menderes'in gerekirse orduyu astsubaylarla yönetebileceğini beyan etmesi bardağı taşıracaktır. Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, Menderes hükümetlerinin şu ya da bu uygulamaları darbeye zemin hazırlamış gibi görünse de, gerçekte bu uygulamalardan çok önce, daha DP iktidara geçer geçmez bundan rahatsız olan odakların çeşitli girişimlerde bulunduğu ve baştan beri, yukarıda andığım iki temel eleştiri çerçevesinde DP'ye karşı konumlandığı

---

[286] Çağlar Keyder, "Türkiye'de Demokrasinin Ekonomi Politiği", İ.C.Shick-E.A.Tonak, (Der.), (1990) içinde, s. 38 ve devamı

[287] C. Eroğul, Agy, s. 125

unutulmamalıdır. Bu konumlanış 27 Mayıs 1960'da meyvesini verecek ve ordu, iktidara el koyacaktır.

Orduyu yekpare, homojen bir grupmuş gibi algılamanın ve bütün darbeleri aynı mantıkla açıklamanın olanaksızlığını da yine bu darbe gösterecektir. Daha başlangıçta, silahlı kuvvetler içinde "ılımlı ve radikal" olmak üzere iki ayrı kanadın varlığı kendini gösterecektir. Ilımlılar en kısa zamanda iktidarı sivillere devretmek eğilimindeyken, radikal kanat toplumun yeniden sivillerin eline bırakılmadan önce tepeden reformlarla yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunuyor ve bu da, iktidarı uzun süre askerlerin elinde kalması anlamına geliyordu. Radikal kanadı bir araya getiren öğelere bakıldığında, adeta Türk modernleşme serüveninin bütün öğelerini bir arada görmek mümkündür: "Oy düşkünü, hırslı ve kültürsüz buldukları siyasi elitin işe yaramazlığı; ilgisiz ve gerici bulunan halkın bazı bakımlardan işe yaramazlığı ama yinede övülmeye ve onun için çalışılmaya değer görülmesi; (...) demokrasinin uyuşturucusu olarak görülen resmi demokrasiye duyulan şüphe, lider idealizasyonu; (...) özetle, 'halk için, halka rağmen devrim'i amaçlayan oldukça gevşek bir volantarizm."[288] Radikaller ile ılımlılar arasındaki mücadele, ordunun bir darbe de kendi içinde yapmasını getirecek ve "On dörtler" alel acele tasfiye edileceklerdir. Fakat burada da, radikalleri bir araya getiren öğelerden yola çıkarak, ılımlıların reform karşıtı oldukları, yönetimde asli olarak sivillerin söz sahibi olması gerektiğini savundukları sonucuna ulaşılmamalıdır. Ilımlıların siyasi pozisyonuna baktığımızda da benzer bir tablo karşımıza çıkmaktadır: "Bir yandan politikanın dışındaymış gibi davranıp bir yandan da hem 'devrim'in kazanımlarını korumak, hem de bütün müdahaleci eğilimlerin "radikallerini" temizlemek ve de siyasal partileri etkilemeyi kınamak gibi imkansız bir şey."[289] Yani ılımlıların peşinde olduğu şey, toplumsal-ekonomik ve siyasal düzeni alt üst etmek değil, kanunla görevlendirildikleri devletin temel ilkelerini korumakla yetinmek ve orduyu mümkün olduğunca gündelik pratik siyasetin dışında tutarak, verili dengeleri korumaktır.

1961 Anayasası işte ordunun kendi içindeki çelişkileri, sivillerle bu çelişkiler boyunca kurduğu ilişkiler nedeniyle, görece demokratik bir anayasa olarak oluşabilmiştir. Bu yapısı nedeniyledir ki Türkiye'nin hep sağ ayak

[288] Semih Vaner, "Ordu", İ.C. Schick-E.A. Tonak, (1990) içinde, s. 271
[289] S. Vaner, Agy, s. 273

üzerinde yürümeye çalıştığı modernleşme rotasında, sol ayak da devreye girecek ve süreç daha çatışmalı, daha sancılı geçmeye başlayacaktır.

Aslında sol hareket, Türkiye'de 1961 Anayasası'yla başlamış değildir. Türkiye Komünist Partisi, 1920'de SSCB'de kurulmuştu. Ancak bu partinin önder kadrosu 1921'de Trabzon açıklarında boğularak öldürülmüş ve partinin güçlenmesine izin verilmemişti.[290] Sol akımlara karşı bu tasfiye operasyonlarının benzerleri, geniş çaplı tutuklamalar, sürgünler, işten atmalar, dernek ve parti kapatmalarla Atatürk döneminden başlayarak, İnönü ve Menderes dönemlerinde de olanca hızıyla sürdürülmüştü. Türk Ceza Yasası, İtalyan faşist ceza yasasından ödünç aldığı biçimiyle komünist parti kurulmasını yasaklıyordu ama 1961 Anayasası sosyalist bir partinin kurulmasına engel oluşturmamıştı. Böylece bir grup sendikacının önderliğinde Türkiye İşçi Partisi kuruldu ve 1965 seçimlerine girerek, seçim sistemi nedeniyle, yüzde üç gibi küçük bir oy almış olmasına karşın, 15 milletvekili çıkarmayı başardı. Ama TİP'in aldığı oylar "partinin işçilerin partisi olmadığını gösteriyordu. Oylarının yaklaşık üçte birini elde ettiği İstanbul'da ağırlıklı olarak aldığı oylar, yoksul işçi semtlerinden çok orta sınıf "ilericileri"nden gelmiş gibiydi; kırsal kesimde ise TİP oyları ağırlıkla Kürtlerden ve Alevilerden geldi."[291] Oysa kimi yazarlara göre, parti ideoloji olarak marksizmi benimsemiştir ve dayanak olarak da kendisine işçi sınıfını seçmiştir.[292] İşçi sınıfına dayandığı söylenen bir partinin en büyük desteği, devletin yönetici zümresinin sürekli merkeze çekmeye çalıştığı ve kendi modernleştirme projesinin deneği haline getirdiği iki zümreden, Kürtlerden ve Alevilerden alması oldukça ilginçtir

TİP'in tarih sahnesine çıktığı dönem, bir başka sol hareket de *Yön* dergisi çevresinde kendini göstermiştir. Öncülüğünü Doğan Avcıoğlu'nun yaptığı bu hareket, Türkiye'de gelişmiş bir işçi sınıfının yokluğu ve köylülüğün çoğunluğu oluşturduğu kabulünden kalkarak, bütün anti-feodal ve anti-emperyalist güçlerin bir araya geleceği bir ulusal platform oluşturmak amacındaydı. Ancak Milli Demokratik Devrim adı verilen bu proje nihayetinde, ordu içindeki radikal odaklara yaslanarak iktidarı ele geçirmeyi hedeflemiş; subay-aydın ve teknokrat ittifakını sağlamaya çalışan, sol-kemalist bir hareket olmaktan öteye gidememiştir. Fakat burada önemli olan nokta, Türkiye'nin azgelişmişliğinden

---

[290] Ayrıntılı bilgi için, bkz. Mete Tunçay, (1978), **Türkiye'de Sol Akımlar**, Ankara: Bilgi Yayınevi

[291] Murat Belge, "Sol", İ. C. Schick-E.A. Tonak (1990) içinde, s. 169

[292] C. Eroğul, (1990), s. 149

hareket eden bir sol hareketin, yine iktidar merkezli ve siyaseti seçkin ve öncü kadroların tekelinde bırakan bir anlayışı cisimleştirmiş olmasıdır.

Sonuç olarak, Türkiye'nin modernleşme serüveninin baş aktörü her zaman için devlet olmuştur diyebiliriz. Devlet ise, mutlaklaştırmamak kaydıyla, Osmanlı döneminde padişah ve padişahla birlikte egemenliği paylaşan elitler iken, Cumhuriyet döneminde önce Mustafa Kemal ve ardından Milli Şef ve CHP, daha sonra DP ve Menderes anlamına gelmiş ve bu dönemden itibaren, ordunun ağırlığının giderek artmasıyla adeta tek başına ordu anlamına gelmeye başlamıştır. Bu aynı zamanda, ülkedeki egemen sınıfın, burjuvazinin gerçekte hem modernleşme projesinde öncülük gücünün artık hiç kalmadığını, hem de Savran'a uyarak söylersek, toplumdaki diğer sınıflar ve kendi bileşenleri üstünde hegemonyasının ve yönetme becerisinin son derece düşük olmasından ötürü, taleplerini ve ideolojisini ancak askeri güçle topluma yukarıdan dayatabildiği anlamına gelmektedir.[293] Dolayısıyla, modernleşme serüveni içinde bir tür yanılsama, maskelenme gerçekleşmekte; süreç izlendiğinde karşımıza bu süreç içinde sınıfların, sivil toplumun rolleri, refleksleri çıkacağı yerde, devlet ya da bir biçimde devletle ilişkili kurum ve kuruluşlar çıkmaktadır. Bu, yalnızca modernleşmenin belirli bir alanıyla sınırlı değildir. Modernleşmenin bütün cephelerinde karşımıza çıkan olgu budur.

[293] Sungur Savran, (1992), **Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri**, İstanbul: Kardelen Yayınları

2. TÜRKİYE'DE KÜLTÜREL MODERNLEŞME

Türkiye'nin modernleşme sürecinin dinamikleri, aynı zamanda kültürel dönüşümü de belirleyen dinamiklerdir. Yani bir yandan devletin ve hakim seçkinlerin öncü ve sınırlayıcı rolü bizatihi kültürel yaşamın dönüşümünde önemli bir engel oluştururken, öbür yandan teknolojik ve bilimsel bilgi bakımından Batı'yı yakalamak arzusuyla, Batı'nın değerlerinden uzak durup, kendi değerlerini korumak arzusu arasında bir sıkışma ve gerilim hali, Türk kültür dünyasının baştan sona kesen bir eksen oluşturmaktadır.

Kültür kavramının, geride bıraktığı evrim sürecindeki bir çok anlamını hala barındırmakla birlikte, bugün daha çok soyut düzlemde "on sekizinci yüzyıldaki kullanımların uzantısıyla, düşünsel, tinsel, estetik gelişmeyi; öte yandan da on dokuzuncu yüzyıldan süregelen bir anlamla, bir ulusun, dönemin, toplumun kendine özgü yaşama biçimini" belirlediğini saptadığımızda, kavramın, neyi ifade ederse etsin, dural bir kavram olmaktan çok, "tarih içinde gelişen, değişen, geleceğe doğru akan bir süreci" belirlediğini söyleyebiliriz.[294] Dolayısıyla, kültür, kendisinin de bir parçası olduğu ve kendisini kuşatan koşulların değişimine karşı duyarsız, katı, bir kere kazandığı birikimi sonsuza dek yineleyerek, yeniden yeniden üreterek, yeni kuşaklara devreden bir öğe olmayıp, aksine, değişen koşullara karşı son derece duyarlı ve bu duyarlılık ölçüsünde tepkiler üreten bir düzeydir. Bu anlamda, toplumsal yapılar ve koşullar değiştikçe, kültürel yapılar da değişmekte ya da bu değişime direnme sergilemektedir. Burada toplumsal maddi koşullar ve yapılar ile kültürel koşulların arasında bir ardışıklık ilişkisinden çok, bir eşzamanlılık ve karşılıklılık ilişkisi vardır. Aynı şekilde, toplumsal yapının diğer unsurları da kültürel değişmeye karşı aynı ölçüde duyarlıdırlar. Bu değişimi kolaylaştırabilir, engelleyebilir, geciktirebilir ya da tümüyle ortadan kaldırmaya çalışabilirler. Bu perspektiten bakıldığında, kültürel değişimlerin, maddi değişikliklerden bağımsız olarak ele alınamayacağı gibi, maddi değişikliklerin de kültürel değişimlerden bağımsız olarak ele alınamayacağı açıktır. Bu da bizi, örneğin "gardrop devrimciliği" gibi çözümleme denemelerinin köksüzlüğüne ve bir tepkiyi ifade etmekle sınırlı olmaktan öteye gitmediği sonucuna götürür. Hele

[294] Akşit Göktürk, (1989), **Sözün Ötesi, Yazılar**, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları, s. 195

de maddi yapılar değişse bile, kültürel yapıların daha uzun süre bu değişime direnebileceği göz önüne alındığında, bir toplumun devlet sistemleri, yönetim biçimleri vs. değişse bile, kültürel yapıların aynı hızla değişmeyebileceğini ama bu değişmemezliğin mutlak da olmadığını, yani diğer yapılardaki değişimlerin kültürü hiç etkilemediğini söylemenin olanaksızlığını gösterir. Bu bağlamda sonuç olarak, hiç kimse yaşama tarzımız nasıl değişirse değişsin, biz kendi öz kültürümüz ve değerlerimizi koruyabiliriz diyemez. Ya da o değişiklik hiç olmamış gibi, aynı kültürel dünyayı yaşamayı sürdüremez. Burada yanılsamaya yol açan şey, tepkime sürecinin yavaş olana göre belirlenmesi ilkesinden başka bir şey değildir. Ama bu, tepkimenin gerçekleşmediği anlamına gelmemektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda da bu yanılsama ciddi bir biçimde etkisini göstermiş ve sonra gelen yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne de miras olarak devredilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel yaşamının, daha çok kendi içine kapalı cemaatlerin kendi içlerinde ve otarşik bir biçimde sürdürdükleri adacıklardan oluştuğu ve bu adacıkların bir araya gelerek bir çoğulluk sergilediği genel bir kanı olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda örneğin, "XVIII. Yüzyıl Osmanlı toplumu "tamamıyla kapalı ve özellikle herhangi bir etkiye açık olmayan" bir toplumdu" saptaması yapılabilmekte ve bu otarşikliğin Osmanlı toplumundaki "geleneksel teolojik inançların yarattığı çok katı bir uyuşukluk" anlamına geldiği savlanabilmekte ve bu nedenle de bu içe kapalılığın, "ilerleme ve değişiklik getirecek yeni fikirleri harekete geçireme[yeceği]"[295] sonucuna ulaşılabilmektedir. Bu bakış açısı, baştan beri Osmanlı kültür dünyasını otarşik ve tümüyle kendi içine kapalı, bütün dış etkilere kapalı bir yapı olarak tasarlamaktadır. Oysa, Osmanlı toplumsal düzenindeki gelişmelere ve bozulmalara koşut olarak, kültürel dünya da bu değişiklik ve bozulmalara tepki vermeye başlayacak ve Avrupa, özellikle Fransız kültürüyle, belirli anlamda bir temas ortaya çıkacak ve bu temasın çeşitli sonuçları olacaktır. Örneğin, ilk kez yazılı Türk edebiyatı, geleneksel Osmanlı edebiyatının izlediği çizginin dışına çıkacak ve ilk tiyatro oyunu olarak iki örnek üretecektir, 18. yüzyılın sonunda.[296]

---

[295] Elena Maştakova, "Türk Aydınlanmasının Ön tarihi, (XVIII. Yüzyıl Edebiyatı Üzerine)", Tatyana Moran-Yurdanur Salman (Der.), (1980), **Sovyet Türkologlarının Türk Edebiyatı İncelemeleri**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınları, içinde s. 15, B. Tuncel'e atfen.

[296] Agy, s. 19, 21 no'lu dipnot'a göre, bu oyunlardan biri *Veka'i Acibe ve Havadis-i Garibe-i Kefşger Ahmed* adını taşımaktadır. Maştakova, referans olarak Fahir İz'in 1958 yılındaki

Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel olarak temel özelliklerinden ilkinin, kozmopolit bir yapı sergilemekte olduğunu biliyoruz. Yani birden fazla cemaat, aynı devlet örgütlenmesi altında varlığını sürdürmekte ve görünürde, devlet de, bu cemaatlerin kendi iç yaşantılarına, kültürel yaşamlarına mümkün olduğunca müdahale etmeme eğilimindedir. Ancak buradan yola çıkarak, Osmanlı'nın insan haklarına saygılı ve hoşgörüye dayalı bir çoğulculuğu esas alan bir yapıda olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Bu "çoğulculuk" daha çok, "köklü bir insan hakları anlayışından kaynaklanmadığı gibi, bilinçli bir demokratik geleneğin ürünü de değildi; daha çok uygulanması zorunlu görülen devlet sisteminin kaçınılmaz bir sonucuydu."[297] Ayrıca, burada kültürel anlamda bir çoğulculuk gözlenmesine karşın, Osmanlı Devleti'nin her zaman ve her düzeyde merkez kaç kuvvetleri bastırma eğilimi göz önüne alındığında kültürel anlamda da ideolojik düzeyde merkezin denetimi dışına çıkabilecek, özerkleşme potansiyeline sahip kültürlere karşı hoşgörülü olduğu ve apatetik bir tavır sergilediği düşünülmemelidir. Çünkü, özellikle Alevi kültürünün karşılaştığı baskılar göz önüne alındığında, özerkleşme eğilimi yüksek kültürlerin Osmanlı'dan günümüze belirgin bir baskı altında tutulduğunu kolaylıkla söyleyebiliriz. Cemaatlerin kendi iç yaşantılarına ve kültürlerine müdahale etmemenin sınırı, özerkleşme eğilimlerinin başladığı yerde bitmektedir.

Döneme damgasını vuran bir diğer kültürel özellik ise, devlet ile toplum arasındaki kopukluğa bağlı olarak, eş anlı kültürel bir kopukluğun da yaşanmakta oluşudur. Bunun en tipik göstergesi de dilde yaşanan karmaşadır. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda baskın olarak kültürel dil Arapça ve özellikle edebiyatı besleyen Farsça'dır. Türkçe de bu iki dile karışarak yapay bir sentez oluşturulmuş ve devlet ve çevresinde yer alan seçkinlerin kullandığı Osmanlıca hakim olmuştur. Yani Osmanlı İmparatorluğu'nda diğer milletlerin kullandığı diller bir yana, baskın olarak Arapça, Farsça, Türkçe, Osmanlıca iç içe geçmiştir. Çok kültürlülük aynı zamanda çok dillilik anlamına gelmektedir. İstanbul, başka bir kültürel mevsimi yaşarken, Rumeli bir başkasını, Anadolu bir diğerini yaşamakta, Doğu ve Batıya doğru ilerlendikçe kültürel çeşitlenme zenginleşmektedir. Modernleşme süreci içinde, bu çeşitlilik iyiden iyiye zenginleşecek ve kültürel anlamda yeni yarılmalar meydana gelecektir.

---

bir makalesini göstermekte; ancak İz'in oyunu 19.yüzyılın başına tarihlediğini eklemektedir.

[297] Murat Belge, "Kültür", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, (1983) 5. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, içinde s. 1289

İmparatorluğun giderek sona yaklaşan çöküşüyle birlikte aydınlar arasında da çeşitli çözüm üretme çabaları gözlenecek ve bu çözümlerde de gözler genellikle Batı'nın bilimsel-teknolojik gelişmesine çevrilecektir. Ancak, Batı hala ötekidir, düşman olandır. Bu yüzden, bir yandan çöküşü engellemek için Batı'nın teknolojisini ve bilimini kullanmak arzusu, öbür yandan düşman Batı'ya karşı kendini savunma arzusu arasındaki gerilimle iç içe yaşayan aydınlar, bir anlamda sürekli bir sabit öz tanımlayarak, bu özü savunmaya, bu özün elden kaçırıldığını hissettikleri yerde ona dönmeye çalışacaklardır. Fakat, tanımlanan özle gerçeklik arasındaki mesafe de gözden kaçırılacak gibi değildir. Osmanlıcılığın vurgulanarak öne çıkarıldığı yerde, bu ideoloji gözlerini uluslaşma sürecine girmiş Balkan topluluklarına kapatmakta, İslamcılıktan söz edenler heterodoks ve geleneksel halk islamını yok saymakta, Türkçülükten söz edenler ise Osmanlı'nın parlak günlerine dönüş arzusuyla Orta Asya'ya kadar genişleme hayalleri kurmaktadırlar. Fakat nihai olarak, nasıl bir özsavunu gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, aydınlarla yığınlar arasındaki uçurum giderek açılmakta; aydınların temel sorunu devleti kurtarmak olarak şekillenmektedir.

Aydınların bu çabalarına karşılık, Batı ile ilişkiler geliştikçe, her ne kadar bilim ve teknoloji ile sınırlandırılmaya çalışılsa da, Batı kültürü merkezi İstanbul olmak üzere gündelik yaşama sızmayı başaracaktır. Daha da ilginci, kültürel bir özsavunuyu her zaman gündemde tutan devlet ve seçkinler, bizzat yaptıkları değişikliklerle bu sızmanın yolunu açtıklarının farkında bile değillerdir. 1829'tan itibaren kıyafet yasasının değiştirilmesi, 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları'yla bürokrasinin, ordu, maliye ve hukuk teşkilatlarının yenilenmesi etkilerini doğrudan günlük kültürel pratiklerde göstermektedir. Özellikle Servet-i Fünun edebiyatı bu kültürel etkilenmenin sonuçları ve yergileriyle doludur. "Ahlak bozukluğu yalnız İstanbul'a münhasır kalmayıp Osmanlı memleketlerinin dört bir tarafına kolera gibi bulaşmaktadır. Erkekler kerpetenle tutulmaz derecede dar pantolonlar giymektedir. Kadınlarımız ise yaşmak yerine örümcek ağına benzer peçeler koymak suretiyle yüzlerini ve boğazlarını bambaşka heyette teşhir etmektedir."[298] Osmanlı kültürü bir kez daha bölünmektedir. "Evlerde masa ve koltuk-kanepe kullanıldı. Fakat bağdaş kurularak oturmaya elverişli minderler de muhafaza edildi. Keza sini ve sofra da muhafaza edildi, fakat çatal, kaşık, bıçak sofraya kabul edildi. Redingot

[298] 1872 Tarihli Hakayık-ül Vekayi'den aktaran Ahmet Oktay, (1991), **Zamanı Sorgulamak**, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, s. 82

kıyafetler arasında yer aldı, ancak redingot altında entari de muhafaza edildi."[299] Bu Batılı gündelik yaşama ait öğeler kültürel dünyaya sızarken, bu sızmanın etkisi altındaki grup elbette ki Batıya en açık grup olan zengin kesimler ve aydınlar olmuş; bunun dışındaki çalışan sınıflar içinse bu değişiklikler bir kıyamet alameti gibi görülmüş olmalıdır. Ancak, bu kıyamet alametlerinin, Batı kültürüne karşı, İslamcılığı ve Osmanlıcılığı çıkarmaya çalışan kesimlerin işine geldiği ve din elden gidiyor nidalarıyla, bir dine dönüş hareketini besleyebildikleri de açıktır.

Bu çok parçalı, şizofrenik kültürel ortam bir yandan devlet tarafından beslenirken, bir yandan da devlet bu ortamı mümkün olduğunca denetlemeye ve yön vermeye çalışmaktadır. Bu anlamda, bizzat devletin kültür politikası adeta şizofreniktir. Ancak bu tutumun devletin modernleşme süreci içindeki pragmatizminden kaynaklandığı da açıktır. Devlet hem Batı kültürüne karşı bir özsavununun çeşitli ideolojik biçimler altında kışkırtıcılığını yapmakta, hem de Batı kültürünün yaygınlaşmasının öncülüğü rolünü üstlenmektedir. Bu bağlamdan olmak üzere, örneğin devlet geleneksel Fransız Akademisi'nden esinlenerek 1851'de Encümen-i Daniş'i kurmakta ve benzeri özel kuruluşları kanatları altına almaktadır. Örneğin Cemi'iyet-i İlmiye'i Osmaniye Derneği bunlardan biridir ve bir diğeri bugünkü Türk Tarih Kurumu'nun atası olan Tarih-i Osmani Encümeni'dir ve bizzat padişah iradesi alınarak 1909'da kurulmuştur. Devlet, bu gelişmeleri yer yer destekleyerek kültürün dönüşümüne öncülük etmektedir. Bu öncülüğün tipik örneklerinden biri de şudur: 1863'te, Azerbaycan'lı Mirza Fethali Ahundoğlu İstanbul'a gelerek alfabe değişikliğine ilişkin hazırladığı tasarıyı sadarete sunmuş ve sadarette düşüncesini bildirmek üzere tasarıyı Cem'iyet- İlmiye'i Osmaniye Derneği'ne göndermiştir. Dernek ilgili tasarıyı incelemiş, tasarı sahibini dinlemiş ve tasarıyı yararlı ve maksada uygun bulduğunu ancak uygulamada çeşitli güçlüklerin bulunduğunu sadarete bildirmiştir.[300] Fakat, aynı öncü devlet, öbür yandan köstekleyici ve denetleyici, yasaklayıcı olmaktan kaçınmamakta, mümkün olduğunca kültürel yaşamın iplerini elinde tutmaya çalışmaktadır. Örneğin, 1857 tarihli Basmahane Nizamnamesi'nin 3. maddesi gereği basılacak her tür malzeme Meclis-i Maarif'in uygun bulmasına bağlanmakta ve bu konuda valiler yetkilendirilmekte ve nihayet sadrazamlık makamının onayına bağlı kılınmakta

[299] Tezakir-i Cevdet'ten aktaran A. Oktay, Agy, aynı yerde.

ve 7. maddesi gereği bu kurala uyulmaz ise basılan malzemeye el konulmak üzere zaptiye kuvvetleri yetkilendirilmektedir. 1888 tarihli Matbaalar Nizamnamesi de aynı içeriktedir. 19. madde bütün basım işlerini yine izne bağlamakta ve Maarif Nezareti'ni yetkili olarak göstermekte; 29 madde ise durumu daha da ağırlaştırmakta; izinsiz basılan malzemeyi nakleden, satan, dağıtan, yazan ve basanların tümünü birden cezalandırarak, bu cezalandırmanın dışında doğrudan basımevini ve diğer işkollarını kapatmayı ve 38. maddeye dayanarak ilgili malzemeyi imha etmeyi öngörmektedir.[301]

Devlet, yalnızca ortaya çıkan kültürel ürünleri denetlemekle kalmamakta, aynı şekilde gereğinde bizzat ürün sahiplerini çeşitli biçimlerde cezalandırmakta ya da ortadan kaldırmaktadır. Matbaadan önce, kültürel alanda, özellikle heterodoks halk ozanlarını ve yönetimi hicve yönelen divan şairlerini ortadan kaldırma siyaseti güden devlet, kültürel yaşama matbaanın katılmasıyla birlikte listesini genişletmiş ve başta yazarlar olmak üzere, bütün aydınlar, potansiyel olarak, bu listeye dahil edilmişlerdir. Özellikle İttihat-Terakki'yle birlikte aydınlara karşı faili meçhul yok etme siyaseti ağırlık kazanmıştır.[302]

Osmanlı Devleti, kültürel dünyayı kendi sınırları içinde biçimlendirmeye çalışırken, devletin etki alanından görece uzakta ve özerk bir başka odak, 16. yüzyıldan bu yana İmparatorluk içinde yaygınlaşmakta ve faaliyetlerini yoğunlaştırmaktadır. Bu, yabancıların İmparatorluk sınırları içinde yürüttüğü kültürel faaliyetlerdir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü hızlandıkça bu faaliyetlerde giderek denetim dışı kalmış, etkinlikleri ve sayıları giderek yükselmiştir. Yabancı odakların kültürel etkisi üç kaynaktan doğmaktadır: Dinsel misyon kurumları, eğitim kurumları ve hayır cemiyetleri.[303] 19. yüzyıl biterken, bütün Ön-asya yabancı kurumlarla ağ gibi örülmüştür. Bu yabancı kurumların başında elbette öncelikli olarak Fransız ve İngiliz kurumları gelmektedir. İngiltere faaliyetlerini daha çok bugünkü İsrail ve Lübnan, Mezopotamya ve Ege bölgesinde yoğunlaştırmışken, Fransızlar daha çok bugünkü Irak, Suriye, Güneydoğu Anadolu Bölgesi, Akdeniz Bölgesi, İç Ege bölgesinde yoğunlaşmaktaydılar. Bu iki ülkeye daha sonra, özellikle 1870'den

---

[300] Agah Sırrı Levend, (1973), **Dil Üstüne**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 257 ve devamı

[301] Atilla Özkırımlı, (1987), **Yazarları da Vururlar**, İstanbul: Cem Yayınları, s. 122 ve devamı

[302] Çeşitli kesimlerden, tarih boyunca örnekler için bkz. A. Özkırımlı, (1987), Agy.

[303] Tevfik Çavdar, (1970), **Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu**, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, s. 85 ve devamı

sonra Almanya ve nihayet ABD de katılacaktır. Özellikle ABD Osmanlılarla geç ilişki kurmasına karşın, başta Doğu Anadolu olmak üzere, bütün Küçük Asya'da yaygın olarak örgütlenmeyi başaracaktır. Bu ülkelerin dışında, baştan beri var olan Ermeni Gregoryan ve Rum Ortodoks kurumlarını da listeye eklediğimizde, dışa açık ve Batı'yla yakından ilişkili bir ağın bütün Ön-asyayı baştan başa kuşattığı sonucuna varabiliriz.[304] Bu yabancı kurumların Osmanlı İmparatorluğu içindeki kültürel etkileri yeterince incelenmiş değildir. Ancak, dönüşüm doğrultusunun niteliği tartışmalı olmakla birlikte, dönüştürücü birer odak oldukları açıktır. Bu odakların yaygınlığını anlamak için bir başka gösterge olan, yabancı dilde çıkan gazete ve dergilerin sayısına baktığımızda, Osmanlıca'nın üç temel bileşeninden biri olan Arapça hiçbir gazetenin çıkmadığını ve yalnızca üç derginin çıktığını, Farsça hiçbir gazeteye rastlanmayıp, yalnızca bir derginin görüldüğünü, buna karşılık Fransızca beş gazete ve beş dergi; İngilizce ve Almanca birer gazete yayınlandığını görmekteyiz. Bu alanda öncülüğü, yabancı sayılmaması gereken Osmanlı asli bileşenlerinden Ermeniler, altı gazete ve on yedi dergi ile sürdürmekte, onları ise altı gazete on iki dergi ile Rumlar izlemektedir.[305] Anlaşıldığı kadarıyla Doğu'da ve Batı'da modernleşmenin uçbeyliğini Ermeniler ve Rumlar üstlenmişlerdir ve hızla yükselen ulusal bilinçleri bunun açık göstergesidir.

Ermeni ve Rumlar hızla ulus bilincini kazanırken, Osmanlı İmparatorluğu daha rotasını çizememiş ya da çizmemiştir. Çünkü hakim blok "dünya görüşlerini, değerlerini ve hepsinin üstünde iktidara tasarruf biçimlerini değiştirmeden ve aslında bunları değiştirmemek için batılılaşmak" peşindedir.[306] Dolayısıyla, devlet kültürel anlamda da tümüyle pragmatik bir tutum izlemektedir. Ancak ilginç olan yan, devletin hakim zümresinin dışında kalan aydınlarda da temel motif devletin bekası olarak ortaya çıkmakta, devletin izlediği politikaya karşı alınan tutumlar genellikle yine kalkınmacı bir perspektifle eleştirel bir tutum takınmaktan ibaret olmaktadır. Şerif Mardin'in Yeni Osmanlılar hareketi için yaptığı saptamayı, aslında daha da yaygınlaştırabiliriz: [Yeni Osmanlılar hareketi içindeki] her iki grup da "terakki"yi bir üretim→ fabrika→ iktisadi güç→ askeri güç → Batı'yı (bütün

[304] Bu kurum ve kuruluşların detaylı dökümü için bkz. Agy, s. 85 ve devamı.
[305] A. Emin Yalman'a atfen, Agy, s. 108
[306] M. Belge, (1983), s. 1295

ülkeleri) bastırma süreci olarak değerlendirmişlerdir."[307] Batı'nın kültürel anlamda farklılığını kavramışlarsa da, bu farklılığa karşı, Şinasi gibi komplekssiz bir Batıcılıktan yana olanlar dışında, bir özsavunu refleksi geliştirmeyi tercih etmişlerdir. Bu özsavunu kendisini en iyi, yine aynı dönemde uç veren ve giderek yaygınlaşan İslamcılıkta göstermektedir. "İslamcıların fikirlerinin odak noktası, Osmanlıların Tanzimat'la birlikte kültür benliklerini kaybetmeye başladıklarıydı. Bunun karşısına geçmekte en uygun yol, Tanzimat'ın gizli olarak inkar ettiği "Şeriat'ın değerleri"ni tekrar Osmanlı toplumuna getirmekti."[308] Aynı dönemde bir diğer düşünce akımı, milliyetçilik de tarih sahnesine çıkacak ve kültürel dönüşüm sürecine katılan önemli aktörlerden biri olacaktır.

Görüldüğü gibi, Osmanlı'da kültürel dönüşüm, Batı'ya karşı-Batı'ya düşman ama yine Batı'nın etkisi ve paradigmaları altında ilerlemiş ve Cumhuriyet Türkiye'si aynı kalıtın izini sürmeye devam etmiştir. Ama öbür yandan da yeni Türkiye ısrarla Osmanlı İmparatorluğu'nun devamı olmadığı savıyla, geçmişi adeta tümüyle yok sayarcasına, açıkça Batı'ya yöneldiğini ilan etmiş ve bu bağlamda da son derece radikal adımlar atmaktan geri kalmamıştır. Ancak burada, tıpkı Osmanlı'da olduğu gibi, Batı'yla bütünleşme arzusundan çok, Batı'nın bir örnek model olarak alındığı, kendisine yetişilmesi, hatta geçilmesi gereken bir örnek model oluşturduğu gözlerden kaçmamaktadır. Fakat, kültürel dünyaya damgasını vuracak olan artık baskın olarak ulusçuluk düşüncesi olacaktır. Ulusçuluk düşüncesi, İslamcılığı ve Osmanlıcılığı tasfiye etmek için, Türk Tarih Tezi gibi tezleri kullanacak ve hatta 1928'de Kasım Tevfik adındaki bir yazar, "Allah'ı da sultanla birlikte tahtından indirdik" diyebilecektir.[309] Artık ağırlık merkezi Ankara'dır ve Ankara Batı uygarlığına yetişip geçecek ve onun doğal bir parçası olacak, bir Türk uygarlığı yaratma peşinde gözükmektedir.

Wittgenstein'in "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler"[310] saptamasından esinlenmişçesine, yeni devlet öncelikle artık dünyasının değiştiğini, dolayısıyla dilinin de değişme zamanının geldiğine hükmedecek ve son derece radikal bir adım atarak Latin alfabesini kabul edecektir. 1932 yılında toplanan 1. Türk Dil Kurultayı Ankara'nın dil ile uygarlık arasında kurduğu

---

[307] Şerif Mardin,(1985) "19.yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Cilt, s. 345
[308] Ş. Mardin, Agy, s. 347
[309] Anan, A. Oktay, (1991), s. 92

ilişkiyi net olarak ifade eder: "Doğu uygarlığı alanından çıkmış, Batı uygarlığına geçmiş bulunuyoruz. Bu bakımdan dilimizi, içine girdiğimiz bu uygarlığın getirdiği yeni kavramları karşılayabilecek bir düzeye getirmeliyiz."[311] Sorun, salt yabancı kavramlara Türkçe karşılıklar üretmek sorunu değildir. Güneş Dil Teorisi gibi yaklaşımların da açıkça gösterdiği gibi, Türk ulusçuluğu giderek bütün ulusların ve bütün dillerin kökenlerinin Türklere dayandığını bile savlayabilecek ve bu bağlamda kendisini, hedef olarak aldığı Batı'nın merkezine oturtmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda alfabenin değiştirilmesi, teknik bir sorun olmaktan öte, düpe düz yeni bir ulus, yeni bir Türk kimliği kurma sorunuyla doğrudan ilişkilidir. Cumhuriyet, bu çerçevede Ziya Gökalp'in hars-medeniyet ayrımına da fazla prim vermemiş, kültürü genellikle uygarlıkla eşanlamda kullanmış ve bu uygarlığın da özünde Türk olduğuna hükmetmiştir. Şimdi sorun, Türk'ü özüne döndürmek ve kendinden türeme uygarlığın içine yerleştirmektir. Yoksa, Türkler tarihte ilk kez alfabe değiştiriyor değildir. Türkler tarih boyunca Göktürk, Uygur, Latin, Arap ve Kiril alfabeleri gibi alfabeleri kullanmış ve hala da dünyanın değişik bölgelerinde kullanmaktadırlar.[312] Burada değişimin teknik yönü değil, karşılık geldiği anlam önemlidir. Öbür yandan, gerçekte bu anlamın fazla yeni olmadığı da düşünülebilir ve "Türk toplumu harf devrimi ile büyük bir değişmeye girmiş değildir, değişmeye giren Türk toplumu, harflerini değiştirmek zorunda kalmıştır"[313] saptaması da yapılabilir. Ancak, bu harf devriminin Türk kültür dünyasında önemli bir kırılmaya neden olduğunu göz ardı ettirmemelidir. Çünkü alfabe değiştirme kararıyla birlikte, gerçekte genç Cumhuriyet Osmanlı toplumunun bütün bilgi kaynaklarına kapıları kapatmaktadır. Öyle ki henüz okullarda okutulacak Latin alfabesiyle basılmış ders kitapları bile yoktur ortada. Ama genç devlet bunun üstesinden çok uzun bir zaman geçmeden gelmesini bilecektir.

Dildeki bu kırılmaya koşut olarak, Batı'nın gündelik yaşamına ait öğeler de sırasıyla Türk kültür dünyasına dahil edilmiştir. Batılı ölçme sistemlerinin kabulü, giysi değişiklikleri vs. Ama özellikle cumhuriyetin ilk yıllarında Türk

---

[310] L.Wittgenstein, (1985), **Tractatus,** Çev. O. Aruoba, İstanbul: BFS Yayınları, s. 127, 5.6

[311] Aktaran, Melih Cevdet Anday, (1975) **Dilimiz Üstüne Konuşmalar**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 51

[312] Şerafettin Turan, (1994), **Türk Kültür Tarihi**, 2. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları, s. 73 ve devamı

[313] İlber Ortaylı, (1983), "Harf Devrimi Üzerine Bir Değerlendirme", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Cilt, s. 1297

kültürünün önemli beslenme kaynaklarından olan dine karşı alınan tutum tipiktir. Ezanın Arapça okunmak yerine Türkçe okunması, halk İslamına karşılık pozitivist bir tür akılcı islamın öne çıkarılması, tasavvufi ve heterodoks kaynakların kurutulmasına dönük olarak, tekke ve benzeri örgütlenmelerin kapatılması, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla bütün dinsel kaynakların kontrol altına alınmaya çalışılması gibi uygulamalar, o günden bugüne kültürel bir direnmeyi ve gerilimi de beraberinde getirecektir. Artık kültür dünyasında ilerici/gerici, İslamcı/Türkçü, Batılı/Doğulu gibi ikilikler ve çatışma kaynakları karşımıza çıkacaktır. Ama yeni cumhuriyet Batı tercihinde ısrarlıdır ve bu bağlamda Doğulu saydığı her şeyi en azından bir süre için bastıracaktır ki bunun tipik örneklerinden biri de Atatürk Çankaya'da Safiye Ayla'nın şarkılarını dinlerken, halkın Türk sanat müziği dinlemesinin önüne geçilmesidir.

Anlaşıldığı üzere, yeni cumhuriyet, Jakoben bir ruhla yaratmak istediği yeni insana, tümüyle tepeden bir kültürel kimlik biçmektedir. Fakat bu biçilen elbise, ancak belirli bir seçkin çevrede ifadesini bulmakta, nüfusunun büyük çoğunluğu köylü olan Cumhuriyet, köylüleri yeniden biçimlendirmekte güçlük çekmektedir. Fakat buna uygun araçları geliştirmekte de geç kalmayacak ve artık nostaljik duygularla anılan Köy Enstitüleri denemesine girişecektir.

Köylülerin kendi iktisadi süreçleri içinde eğitilmesi ve modernleştirilmeleri konusu ilk kez 1931 yılı CHP Kongresi'nde ele alınacak 1935 yılı kongresinde ise köy eğitmenliği projesi programa alınacaktır.1936 yılında başlatılan projeye göre, eğitmen adayları askerliğini onbaşı ya da çavuş olarak yapanların içinden seçilen köylülerin Mahmudiye Devlet Üretme Çiftliği'nde iş içinde yetiştirilmesiyle eğitilmiş ve köylere gönderilmiştir. Daha sonra bu eğitmenlere Ziraat Bakanlığı, geçimlerini sağlamak için belli bir toprak tahsis etmiş ve böylece devlet, bir yandan eğitimin maliyetini düşürürken, öbür yandan bizzat iş içinde eğitmenin köylüye örnek bir model oluşturmasını istemiştir.[314] Bu denemenin başarılı olması üzerine, Köy Enstitüleri'ne giden yol açılmıştır. Köy Enstitüleri'nin amacı eğitmenlikten farklı olarak, bu uygulamanın öncü isimlerinden Tonguç'un ifadesiyle "köylerin kültürel ve genel hayatlarında ileri bir seviye yaratabilmek"tir.[315] Bu projenin hayata geçmesiyle birlikte, kültür dünyasında ulusçuluk yanında bir başka ideolojik

[314] İlhan Tekeli, (1983), "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul: İletişim Yayınları, c. 3, s. 665 ve devamı

eğilim, halkçılık önemli bir yer kazanmış ve Köy Enstitüleri'nin teşvik ettiği bu popülizm bundan sonra yer yer sağa, yer yer sola eklemlenerek varlığını sürdürmeyi başarmıştır.

Gerçekten de Köy Enstitüleri projesi, "bir aydın kuşağının nice düşler kurmasına yol açmış; (...) öğretmek, eğitmek, uyandırmak aşkıyla Hasanoğlan'a, Kızılçullu'ya, Arifiye'ye koşmuştur bir çok kişi." Fakat rüzgar hep böyle esmemiştir. Köy Enstitüleri'nin mezunlarının köylere dağılmasıyla, bunların yaratmak istediği değişimden korkan çevreler inanılması güç bir karalama kampanyasıyla bunları değiştirmeyi başarmışlardır. "Kemal Tahir'in *Bozkırdaki Çekirdek* adlı romanıyla birlikte (...) sonraki bilimsel çalışmaların bazılarında Enstitülerin tek parti diktasının yaygınlaştırılması amacıyla geliştirilen bir proje olduğu yolunda görüşler öne sürülmüştür."[316] Kuşkusuz, bu görüşleri destekleyecek bir zemin de yok değildir. Daha 1937 yılında, Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu üyesi Halil Fikret kanat, Köy Ensitülerine giden yolda bakanlığa bir tasarı sunmuş ve tasarısında bu enstitülerde yetiştirilecek öğretmenlerin niteliklerini "temiz, uluscu, demokrat ruhlu ve idealist" olmak olarak belirtmiştir. Fakat, Kanat'ın temizlik, ulusculuk ve idealist ruhlu olmaktan ne anladığı oldukça şüphelidir. 1942'de yayınladığı *Topyekün Milli Terbiye* adlı kitabında bunu şöyle açıklamaktadır: "Devrim yapan her memleket, kendi bünyesinde ulusal ruha aykırı ideallerin yaşamasına izin vermemelidir. (...) Devrim yapan bir memlekette devlet, hakim olan siyasi parti kanalı ile, gerektiğinde ailelerin içine kadar sokularak ulusun toptan eğitimine bir yön vermelidir. Parti müfettişleri gerektiğinde kıyafet değiştirerek yer yer dolaşmalı(...) aykırılıkları merkeze bildirmelidir. (...) Ayrı bir dine ve ideale bağlı azınlıklar uluslar için daima zararlı ve tehlikeli öğelerdir."[317] Her ne kadar başlangıçta Köy Enstitüleri'ne Kanat'ın değil, Tonguç'un yaklaşımının esas olduğu açıksa da, daha sonra Köy Enstitüleri'nin Kanat'ın görüşleri doğrultusunda değiştirildiği de söylenebilir.[318] Fakat her ne olursa olsun, Köy Enstitüleri deneyimi hümanist bir kültürü ateşlemiş ve hümanizm, bu yolla popülizmin taşıyıcısı haline gelmiştir. Fakat hümanizm asıl daha sonra karşımıza çıkacaktır: Halikarnas Balıkçısı ve Sabahattin Eyuboğlu gibi isimlerle. Bu isimlere ayrı bir bölümde biraz aşağıda değineceğim.

---

[315] Aktaran, İlhan Başgöz-Howard Wilson, (1968), **Türkiye Cumhuriyeti'nde Milli Eğitim ve Atatürk**, Ankara: Dost Yayınları, s. 211 ve devamı.
[316] A. Oktay, (1991), s. 118
[317] Aktaran, İ. Başgöz- H. Wilson, (1968), Agy, 214 ve devamı

Cumhuriyet döneminde aydınların hemen tümü rejimin saflarında, farklı bakış açılarına sahip olsalar da, resmi bir ideolojinin oluşumunda gönüllü olarak çalışmaktadırlar. Atatürk'ün ölümünün ardından, Milli Şef döneminin başlamasıyla birlikte, kültürel atmosfer neredeyse tümden sola kapalı bir kültürel atmosfer haline gelecektir. Her ne kadar, Köy Enstitüleri sola açılan bir kapı olarak varlığını sürdürse de, sol üzerindeki yoğun baskılar nedeniyle, bu kapı daha çok hümanist söyleme sızan popülist kültürün yeniden üretilmesini sağlamaktan öteye gidemeyecektir.

Bu dönemde karşımıza çıkan bir başka kültürel anlayış ise, özellikle Nurullah Ataç'ın kişiliğinde ete kemiğe bürünen evrenselci Batı kültürü anlayışıdır. Bunun anlamı "Birinci Türk Tarih Kongresi'nin 'Batı kültürünün temelini oluşturan, Orta Asya'nın otokton Türk halklarıdır' tezi gibi, aşırı duygusal ulusçuluk ideolojisinin yerini, 'Türk kültürünü temellendirmek diye bir şey söz konusu olamaz, Batı kültürünü benimsemek gerekir' gibi ters doğrultuda ama o ölçüde aşırı duygusal bir evrenselci ideolojinin"almasıdır.[319]

Bu ideolojinin temsilcisi Ataç, "bugünkü Batı acunu, Batı uygarlığı yüzyılların ürünüdür, birdenbire doğuvermiş, açılıvermiş değildir. Biz o uygarlığa birdenbire konmak istiyoruz"[320] diyerek, körü körüne Batı'ya yönelmeye eleştirel yaklaşacak, Doğu kültürünün ve geleneklerinin bütünüyle atılabilmesi için, Batı'yı Batı yaptığını düşündüğü kültürel kaynakların ki bunların başında Yunanca ve Latince gelmektedir, kullanılması gerektiğini ve sorunun insanların Latince ya da Yunanca öğrenmesinde değil; "toplumun o dilleri kendine ekin kaynağı diye benimsemesinde" olduğunu saptayacaktır.[321] Yoksa Yunanca ve Latince birer araç olmaktan öte fazla bir anlam taşımamaktadır.

Ulusalcı kültür, evrenselci kültür ve hümanist kültür bu dönemde ilginç bir biçimde iç içe geçmektedir. Bu üç yaklaşım da kendisine Doğuyu aşmak-Doğudan çıkmayı almakta ve Batı'yla bütünleşmeyi, Batı uygarlığının bir parçası olmayı arzulamaktadır. Aralarındaki fark, bunu nasıl formüle ettiklerindedir. Ulusalcı kültür, içinden çıktığı Doğu'yu gerekirse tümden inkara, özellikle o Doğu'nun cisimleştiği dinsel dünyayı tümden kaldırıp atmaya kadar uzanan bir perspektife sahiptir ki Türkçü Ahmet Ağaoğlu'nun

---

[318] Agy, aynı yerde.
[319] Hilmi Yavuz, (1987), **Kültür Üzerine**, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 14
[320] Nurullah Ataç, (1957), **Söz Arasında**, Ankara: Dost Yayınları, s. 45
[321] Nurullah Ataç, (1954), **Diyelim**, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 42

ulusların tarihte bir çok kez din değiştirdiği saptamasından hareketle, tarihinde din değiştirmeyen millet olup olmadığını ve dinin bir milletin milli karakterinin özüne dair olup olmadığını sorgulaması bunun tipik örneğidir.[322] Evrenselci kültür için ise, Doğu ve Batı iki ayrı yarı kürelerdir ve Türkiye, Batı'ya geçmek istiyorsa, Batı'nın kültürel ortamını olduğu gibi yeniden üretmeyi başarmalıdır. Hümanist söylem içinse, Küçük Asya Doğu ve Batı'nın birleştiği, sentezlendiği, Yunus Emre'nin Homeros'a bağlandığı yerdir. Yunan kültürü Anadolu kültürünün ta kendisidir. Dolayısıyla yapılması gereken şey, bu kültüre sahip çıkmak ve Anadolu kültürü ile Yunan kültürü arasındaki köprüleri yıkılmamak üzere inşa etmektir. Anlaşılacağı üzere, bu söylem daha çok Akdeniz merkezlidir.

Fakat bu üç yaklaşımın da kendisine sormadığı şey, bizatihi Batı'nın kendisidir. Batı kültürü, Batı uygarlığı ama hangi Batı? Nasıl Batı? Niçin Batı? Hakkını yememek için, Ataç'ın bu soruyu sorar gibi yaptığını belirtmeliyim: "Batıya doğru...Gidiyoruz Batı'ya doğru. (...) Peki ya hangi Batı'ya?"[323] Ancak Ataç bu soruyla daha çok Batı uygarlığının geçirdiği tarihsel evrelere dikkat çekmeyi, bu uygarlığın mevcut durumuna gelebilmesi için onu önceleyen bir takım gelişmelerin varlığına vurgu yapmaya çalışır. Batı gökten zembille inmemiştir. Batının arkasında kültürel bir birikim, kendine özgü bir atmosfer vardır. Bunu görmek ve Batı'ya gideceksek, bu atmosferi burada üretmeyi başarmak gerekir. Yani, Ataç Batı'da birden fazla Batı olduğunun farkında değil gibidir. Aynı şey, hümanist söylem için de geçerlidir. İnsanı yücelterek merkeze oturtan ve bunun taçlanmış örneği olarak Yunan uygarlığını görerek, bu uygarlığın da Anadolu sentezli olduğunu gören hümanist söylem, bu uygarlığı yekpare bir bütünmüş gibi algılamıştır. Atina'da cisimleşen insan ile Sparta'da cisimleşen insan arasında bir ayrım olabileceğini öngörmediği gibi, aynı ayrımcı bakış açısını hiçbir alanda uygulamamış, nihayetinde Yunan uygarlığının köleci bir uygarlık olduğu gerçeğine gözlerini kapatmayı tercih etmiştir. Özetle, kültürel anlamda Batı'ya yönelinmiş ama Batı'dan alınan, alınması önerilen şeylerin sınıfsal bir özünün olduğu kavranılamamıştır.[324]

Özellikle 1950'de DP'nin iktidara gelmesi ve ilk uygulamalarından birinin de tipik olarak gösterdiği gibi, ezanın Arapça okunması yasağını

---

[322] Anan, A. Oktay, (1991), s. 121
[323] Nurullah Ataç, (1957), s. 45
[324] Muzaffer İlhan Erdost, (1984), **Bilim ile Yazın Arasında**, Ankara: Onur Yayınları, s. 159

kaldırmasıyla, dinsel kültürün kışkırtılması, bu söylemlere eskiden beri var olan ama Cumhuriyet döneminde ister istemez geriye çekilen İslamcı söylemi de katacaktır. Ama bu söylemin Osmanlılar zamanından beri yeni bir şey içerdiği söylenemez. Batı'nın bilim ve teknolojisine evet, kültürüne hayır diyen bir pragmatizm ve İslami Doğu'nun karşısına düşman olarak konumlandırılmış bir yekpare Hıristiyan Batı analizi.

DP dönemi kültürel anlamda yeni bir çizgi tutturmadı. Ama DP'nin asıl önemi, bu dönemde toplumsal hareketliliğin yükselmesi, küçük Amerika yaratma ve karayolu hamleleri arasında yeni zengin sınıfların varlığı ve bu sınıfların gereksinimine karşılık verecek bir kültürün, gazino kültürünün doğuşudur. Bu dönem aynı zamanda, o zaman Türkiye'de en önemli iletişim aracı durumundaki radyonun öneminin anlaşıldığı ve radyonun kültürel ağırlığının hissedilmeye başlandığı dönemdir de. Bir diğer ilginç nokta, DP dönemine kadar, kültür üreticisi ve taşıyıcısı konumdaki aydınlar devletle özdeşleşmiştiler. Devlet kadrolarında görev alıyor, devletin resmi ideolojisini gönüllü olarak üretiyorlardı. Ancak, artık aydınlarla devletin arası açılmaya başlayacaktır.[325] DP iktidarı, popülist politikaları doğrultusunda kitle ruhunu okşadıkça, aydınlar buna tepki vermeye başlayacaklardır. DP öncesinde, devlet ve toplum arasında kültürel bir kopukluk yaşanıyordu. Şimdi ise, devlet, toplum ve aydınlar arasında bir kopukluk baş göstermektedir.

Ancak kültürel anlamda asıl büyük değişiklik, 1960'dan sonra olacaktır. Çünkü bu tarihten sonra, görece hızlı bir sanayileşme atılımı içinde, tarımsal ilişkiler çözülmeye başlayacak, köylü kırdan kente akacaktır. Büyük kentlerin nüfusu hızla artacak ve daha önce bilinmeyen bir gecekondu gerçeği karşımıza çıkacaktır. Kentlere bu akış sürerken, bir başka akış, başta Federal Almanya olmak üzere Avrupa'ya doğrudur. Üçüncü bir akış da Avrupa'dan Türkiye'ye doğrudur, ama kitaplarla. Çünkü bu tarihten sonra, 1961 Anayasası'nın sağladığı görece özgürlük ortamında çeviri dünyası hızla gelişmeye başlayacak ve bu etkilerini kültürel anlamda hissettirecektir. Böylece, bir yandan toplumun büyük kesimi büyük kentler ve yabancı ülkeler aracılığıyla kabuk değiştirirken, öbür yanda Türk aydını da kabuk değiştirmektedir. Ancak, toplumun büyük kesiminde meydana gelen bu kabuk değiştirme, aynı zamanda tutucu bir eğilimi de kışkırtacaktır. Büyük kentin ve yabancı ülkenin yenilik ve farklılığı karşısında bir tehdit algılayan kesimler, kırdan getirdikleri geleneksel kültüre

[325] M. Belge, (1983), s. 1302

daha sıkı sarılacak; örneğin hemşehrilik hiç olmadığı kadar önem kazanacak, öbür taraftan kırsal alanla ilişkiler sürdürüldüğü için, bu farklılık kırsal alana da taşınacaktır. Bu apaçık bir kültürel parçalanmayı doğurmaktadır. Yabancı ülkelere akanlar, kendi ülkelerinde Alamancı olarak yabancı, yurt dışında ise Türk olarak yabancı kalmayı sürdüreceklerdir. Büyük kentlere akan birinci kuşaklar bu kentlerdeki bütün olumsuz koşullara karşın belli bir tatmin düzeyini yakalamakla birlikte, ilerki kuşaklar yaşadıkları koşulların olumsuzluk ve eksikliklerini, üstelik büyük kentin ışıkları altında yaktıkları gaz lambasını farkedecekler ve bu da kuşaklar arasında bir değer çatışmasına ve yarılmaya yol açacaktır. Bir yanda bütün nimetleriyle büyük kent, öbür yanda coğrafi olarak kentin içinde ama toplumsal olarak dışında kalmaya mahkum doyurulmamış arzular bu yarılmayı kışkırtacaktır. Bu yarılmayla birlikte kültürel yaşam, maddi yaşamın sertliğine paralel olarak sertleşecek ve bu sertleşmeden özellikle politik kültür büyük ölçüde nasibini alacaktır.[326] Bu dönemin tipik ifadesi arabesk müziktir. Bir yandan gelenekten beslenirken, öbür yandan geleneğin başka bazı kısımlarına tümüyle sırtını dönen ve tek başınalığı, yalnızlığı ve kapitalizm-içi saldırganlığı kışkırtan bu müzik, aynı zamanda arafta kalmış bir toplumun remzi haline de gelmiştir.

Devletin Batılılaşma karşısında takındığı pragmatik, ikili tutum, sürekli tepeden müdahale ve geleneksel beslenme yollarının tıkanarak, yukarıdan yeni politikalar dayatılmaya çalışılması, kültürel özerkliğin mümkün olduğunca boğulmaya girişilmesi, devlet ve toplum ve nihayet devlet-toplum-aydın arasındaki kopmalarla geçen yüz yıllık kültür tarihimiz, adeta Ziya Gökalp'in çizdiği yolu izlemiştir: Hars bir yana düşmüştür, medeniyet bir yana. Hars tutucu, statik ve savunulması gereken bir değerler sisteminin özü olarak algılanmış ve bu ayrım kültürel bir kimlik bunalımıyla taçlanmıştır. Bu anlamda, Türkiye'de kültürel modernleşme, eleştirel akla ve bu aklın sürekli geliştirilmesine dayalı bir süreç olarak yaşanmaktan çok, devletin gündelik ideolojik gereksinimlerinden ve izlediği siyasal stratejileriden kaynaklanan ve buna bağlı olarak kışkırtılan ya da bastırılan gündelik pratiklerle ilerlemiş; devletin dışında kalan kesimlerin süreç içinde etkin rol alması ise, yine bizzat devlet tarafından çeşitli politikalarla engellenmeye, yozlaştırılmaya çalışılmıştır. Yani devlet, hemen her alanda olduğu gibi, kültürel alanda da sürekli

[326] Murat Belge, "Politik Kültür", **Çağdaş Kültürümüz, Olgular-Sorunlar**, (1991)Yayına hazırlayan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, İstanbul: Cem Yayınları içinde, s. 369 ve

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

başaktörlüğe soyunmuş ve yine her alanda olduğu gibi, bu alanda da kendini sürekli bir tehdit altında hissetmiştir. Bu hissiyatını da olduğu gibi, toplumun bütün katmanlarına dayatmaktan geri durmamıştır. "Sadece ilkokul öğrenimi görmüş bir köylü yurttaşın bundan üç dört yıl önce bu konuda söyledikleri bana çok ilginç gelmişti: (İzmir'de Efes Oteli'nin önündeki Atatürk Anıtı'nı yorumlamaya çalışarak) "Dikkat ettiysen, Atatürk sağ elinin işaret parmağı ile Batı'yı gösteriyor; Doğu'ya arkasını dönmüş korkmadan. 'Bu tarafa dikkat edin, Türk milletine her türlü tehlike Batı'dan gelir. Doğu'yu arkanıza alabilirsiniz, bu ülkeye Doğu'dan tehlike gelmeyecektir' anlamına geliyor."[327] O köylü yurttaşın yorumu belli bir anlamda doğrudur: Devlet, korkmadan sırtını Doğu'ya dönmüştür. Belirli bir kültürel ve toplumsal durağanlık atfettiği ve bu yanıyla da denetleyebileceğine inandığı ve en kötü ihtimal şiddet kullanarak denetleyebileceği Doğu'ya, korkmadan arkasını dönmüş ve Batı'nın, Batı'dan ne anlaşıldığının bile sağlıklı bir biçimde tartışılmasına izin vermeksizin, bir tehdit oluşturduğunu da sürekli toplumun zihnine kazımaya çalışmıştır.

Sonuç olarak, kültür tarihimizde devletin gölgesi, bütün toplumun üstüne bir heyula gibi çökmüş ve bu gölgenin görkemi karşısında, eleştirel aklın en elverişli taşıyıcıları olabilecek aydınlar bile büyülenerek, devletle aynı ortak paydada buluşmuşlardır. Bu bağlamdan olmak üzere, Kagarlitski'nin 1905 Rus sol aydınlarına atfen söyledikleri, adeta Türk aydınlarının baştan sona serencamını özetlemektedir: "Biz küçücük bir seçkinler kitlesiyiz. Devleti sevmiyoruz. Ama toplumun geri kalan kısmından da devlet kadar farklı, onlara devlet kadar düşmanız. Bizim böyle mükemmel ve medeni kalabilmemiz için bizi aptal ve gayri medeni olan toplumdan koruyacak bir devlete ihtiyacımız var. (...) Hürriyet, adalet ve medeniyet fikirlerini, bu fikirlere hazır olmayan topluma karşı temsil edebilmemiz için devleti kabul edelim. Otoriter devlet fikrini kabul edelim."[328]

---

devamı

[327] Anan, Sargut Şölçün, (1982), **Tarih Bilinci ve Edebiyat bilimi**, Ankara:Dayanışma Yayınları, s. 40

[328] Sungur Savran - Ertuğrul Kürkçü ve diğerleri, (1991), Boris Kagarlitski ile Söyleşi, "Kültür, Politika ve Devlet", (1991), **Defter**, Ağustos-Aralık 1991, No 17, s. 184-209, s.196 ve devamında.

II. MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRK ROMANI

Türk kültür dünyasına roman, modernleşme süreci içinde, çevirilerle girmiştir. Yüzü Batı'ya dönük Türk edebiyatının ilk evresi sayılan Tanzimat Edebiyatı döneminde (1859-1896) ilk çevrilen yapıt, Yusuf Kamil Paşa'nın Fenelon'dan çevirdiği *Terceme-i Telemak* (Telemaque)tır.(1859) Bunu, Victor Hugo'nun, *Mağdurin Hikayesi* adıyla, 1864'te Les Miserables'i ve Daniel Defoe'nun, *Hikaye-i Robenson* adıyla (1864) Robinson Crusoe'su izleyecektir. İlk yerli roman ise 1872'de yayınlanan, Şemsettin Sami'nin *Taaşşuk-ı Talat ve Fitnat*'ıdır. Gerçi bundan önce, 1871-1872 yıllarında, dört cilt halinde yayınlanmış bir roman vardır: Evangelinos Misaidilis'in *Temaşa-i Dünya ve Cefakar-u Cefakeş*.[329] Fakat bu roman Yunan alfabesiyle yazılıp yayınlanmıştır; Türkçe olmasına karşın. Bu nedenle yaygın olarak, Şemsettin Sami'nin yapıtı ilk Türk romanı olarak kabul edilir.[330] Fakat Şemsettin Sami bundan sonra karşımıza çıkmayacaktır. Bu dönemde asıl romancılar Namık Kemal ve Ahmet Mithat'tır. Dönemin sonuna doğru bu iki isme, Samipaşazade Sezai, Halit Ziya Uşaklıgil, Hüseyin Rahmi Gürpınar, Mehmet Murat, Hüseyin Cahit Yalçın ve Recaizade Mahmut Ekrem katılacaktır. Ancak romanı sürükleyen Namık Kemal, Ahmet Mithat, Halit Ziya ve Hüseyin Rahmi olacaklardır. 1900 yılına kadar, Namık Kemal iki, Ahmet Mithat sekiz, Halit Ziya dokuz, Hüseyin Rahmi yedi roman yayınlayacaktır.[331]

Türk romanı, kültür ve edebiyat dünyasının doğal evrim süreci içinde, belirli anlatı biçimlerinin, örneğin hikayenin ya da destanların evrimleşmesiyle

---

[329] Feridun Andaç, (1989), **Gerçekçilik Yolunda**, İstanbul: Cem Yayınları, s. 133

[330] Burada milliyetçi önyargıların izleri görülebilir. Şemsettin Sami'nin kullandığı alfabe ve dilin de ne ölçüde Türkçe olduğu düşünülürse, salt Yunan alfabesi kullanılmış diyerek Misaidilis'in yapıtını saf dışı etmek fazla anlamlı değildir. Bu roman 1986 yılında **Seyreyle Dünyayı** adıyla günümüz alfabesiyle ve günümüz Türkçesine uygun olarak yayınlanmıştır. Bkz. Evangelinos Misailidis, (1986), **Seyreyle Dünyayı**, Türkçesi R. Anhagger-V. Günyol, İstanbul: Cem Yayınları

[331] Bu romanlar yazar ve tarih sırasına göre şunlardır: Namık Kemal: 1876-İntibah, 1880-Cezmi; Ahmet Mithat: 1875- Hasan Mellah ve Hüseyin Fellah, 1876- Felatun Beyle Rakım Efendi, 1878-Süleyman Musli, 1881-Henüz On Yedi Yaşında, 1882- Dürdane Hanım, 1890- Müşahedat, 1896- Gönüllü; Halit Ziya Uşaklıgil: 1888- Bir İzdivacın Tarih-i Muşakası, Bir Muhtıranın Son Yaprakları, 1889-Nemide ve Bir Ölünün Defteri, 1894- Bu muydu?, Heyhat, Ferdi ve Şürekası, 1897- Mai ve Siyah, 1900- Aşk-ı Memnu; Hüseyin Rahmi Gürpınar: 1888- Şık, 1896- İffet, 1897- Mürebbiye, 1898- Mutallaka, 1900- Tesadüf, Metres ve Şıpsevdi. Bkz. Ali Püsküllüoğlu, (1964) "Türk Romanları Kısa Kronolojisi", **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No 154, Temmuz 1964, s. 657

gelişmiş değildir. Osmanlının modernleşme serüveni içinde doğrudan Batı'dan ithal edilmiştir. Bunun anlamı, romanın Türkiye'de başlangıçta hiçbir temeli olmadığıdır. Kuşkusuz bu temelsizlik romanın Türkiye'de ortaya çıkışını birkaç öncü ismin keyfine bağlı kılmamaktadır. Tersine, bu dönemde Batı'ya yöneliş, niteliği ne olursa olsun, baskın tercih olduğu ölçüde roman da bu yönelişin bir parçası olarak ortaya çıkmıştır. Roman bir yana, roman geleneği Türk edebiyatına ithal edilmeye başlandığında, Türk edebiyatının bir düzyazı geleneği bile yoktur. "Gerçekte eskiler ya konuşurlar, ya da yazarlardı. Ve her ikisinde de başka başka adamlardı. Yazdıkları zaman daha çok göz için bir tat, bir cümbüş hazırlamaya çalışıyorlardı.(...) Daha sade yazdıkları zaman ise sadece konuşurlardı."[332]

Genel olarak romanın ortaya çıkışında önemli rol oynayan ruhbilimsel araştırmaların ve pratiklerin ya da farklı bir ifadeyle, öncelikle insanı derinliğine tanımayı ve konuşturmayı hedefleyen pratiklerin, ikinci olarak modern bireyin doğuşunun öncüllerinin ve bir başka nokta olarak, destan geleneğinin varlığının olmadığı koşullarda romanın olması, en azından gökten zembille inercesine, kendi varlık koşullarını yeşerdiği toplum içinde bulup meşrulaştırarak varlığını kabul ettirebilmesi söz konusu edilemez. Bu özelliklerin Osmanlı toplumunda da olmadığı açıktır. Bireyin ortaya çıkmasının gecikmesi bir yana, ruhbilimsel araştırmaların yokluğu ve destan geleneğinin bulunmaması doğrudan doğruya müslümanlıkla ilgili öğelerdir. Türk kültürünün Asyatik kökenlerinde önemli bir yer tutan destan geleneği müslümanlığın kabulüyle birlikte kırılmış ve giderek gerileyerek unutulmuştur. Divan şiiri içinde destansı özellikler gösteren kimi öğeler yok değildir. Örneğin Leyla ile Mecnun gibi geleneksel Doğu aşk hikayeleri Divan şiiri ile yeniden üretilmişlerdir. Ancak bu formlarda da bir kahramanın serüvenlerini izlememize karşın, öne çıkan şey, giderek kahramanın tanrı aşkı karşısında küçültülmesi ve yok edilmesidir. Müslümanlık kültürü kahramanın öne çıkmasına izin vermemiş gözükmektedir. Aynı şekilde, tanrının yarattığı bir şey olarak insan ruhunun derinliğine kavranması yoluna da gidilmemiş, bütün sırların sahibi ancak tanrı olunca, bu sırlar yine tanrının alanında bırakılmış, bu tip çabalar nihayet bir hikmete bağlanarak kötürümleştirilmiştir. "İçe doğru çevrilmiş araştırıcı göz, günah çıkartma

[332] Ahmet Hamdi Tanpınar, (1943) "Roman ve Romancı Üzerine Notlar", **Türk Dili (Roman Özel Sayısı)**, (1964), içinde, s. 653

kürsülerinin dibinde gelişmiştir."[333] Müslümanlıkta ise olan her şey Allah ile kul arasında kalmış ve bilmesi gereken tek özne olarak Allah zaten bildiğine göre, kul, kendi içinde bir serüvene yelken açacak saikten yoksun bırakılmıştır. Bu yoksunluğun anlatı geleneğinin oluşmamasında ve dolayısıyla romanın doğrudan ithalinde önemli bir payı vardır. Bu yoksunluğa bağlı olarak, müslüman Doğu insanı trajik duygudan yoksundur. Olanla, beklenen ya da olması gereken arasındaki uçurumda açan trajedi, bu uçurumu tanrının hikmeti doldurduğu ölçüde yerini bir kabullenişe bırakmıştır.

Fakat yine de Türkiye'de ilk romanlar yayınlandığında çok gecikilmiş değildir. Çünkü her ne kadar Batı'da roman *Don Kişot'un* 17. yüzyılda yazılmasıyla başlatılabilirse de, romanın asıl anlamını bulması, burjuva devrimlerinin peşpeşe patlayarak, burjuvazinin egemenliğini pekiştirdiği dönemde olmuş; yani roman, neredeyse 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren önem kazanmaya başlamıştır. Ancak burada vurgulanması gereken önemli nokta, Türkiye'ye yüzyıl sonra, modernleşme süreci içinde ithal edilen roman geleneğinin, Batı'dakinin aksine, hala ve hala evrimini tamamlamamış olduğudur.[334]

Batı'ya yönelişle birlikte romana da yönelmenin, romanın Batı uygarlığının organik parçalarından biri olduğunun kabulü anlamına geldiği açıktır. Bu anlamda, ilk romancılarımız, Avrupa'da romanın varlığını ileri bir uygarlık işareti olarak görmüşlerdir. Örneğin ilk romancımız Şemsettin Sami geleneksel Doğu edebiyatını küçümserken, Namık Kemal de Walter Scott, Charles Dickens gibi yazarların yapıtlarını "övünme nedeni olacak değerde bulur."[335] Roman başlangıçta böyle kavrandı mı, ister istemez işlevsel bir değer atfedilmiş ve atfedilen değer vurgulanarak öne çıkarılmıştır. Roman bu anlamda adeta taşıyıcı bir role layık görünmektedir. Batılı kimi değerlerin, Batı uygarlığının gereklerinin taşıyıcısı, aktarıcısı, eğiticisi ve öğreticisi. Bu açıdan ilk romanlarda romanların eğitici, öğretici ve ahlakçı yanları baskındır. Hepsi adeta bir ders vermek için yazılmış gibidirler. Ama buradaki ders, Doğu'nun "hikmetli dersleri"nden farklıdır; söz konusu olan, bir "kıssadan hisse" değildir artık. Fakat ilginç olan nokta, romanı bir yandan Batı uygarlığının taşıyıcısı rolüne çıkaran bu yazarların, aynı zamanda modernleşmeye karşı kültürel bir

---

[333] Agy, s. 654
[334] Agy, aynı yerde
[335] Berna Moran, (1987), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I, (Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a)** 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları. s. 10 ve devamı

özsavunu refleksi içinde olmalarıdır. Alttan alta İslama bağlı ahlaki değerlerin üstünlüğüne inanç hala geçerlidir. Bu açıdan, bu dönem romanları ikili bir karakterle karşımıza çıkar: Roman, bir yandan Batılı değerleri taşırken, öbür yandan bu değerleri benimsemiş ve buna uygun yaşamaya çalışan kesimlerin hicvine yönelir. Gerçi, hicvedilen daha çok Batı değerlerini gardrop olarak benimsemiş züppe Batılı tipidir ama bu tipe karşı gösterilen tepki ve ona alternatif olarak çıkarılan tipler de yine Batılı olmayıp, Doğulu tiplerdir. Ama değişmiş bir Doğulu. Bilimsel-teknolojik olarak ve hatta dar anlamda kültürel olarak Batılı ama ahlaki olarak Doğulu.

İlk romanlar yayınlandığında tepkiler de hemen gelmeye başlamıştır: "Ahlakımızın düzeltilmesinde tiyatro, roman gibi şeyler mi yardımcı olacak? Bunlar yeni şeyler mi? Pekala, Şiilerin Muharrem törenleri birer tiyatro, Ahlak-i Alai ile Makaamat-i Hariri birer roman sayılabilir. Frenklerden yeni diye bir takım ahlak bozucu şeyler aktaracağımıza onlardan faydalanamaz mıyız?"[336]

Bu çerçeve içinde romancılığımızın bu ilk dönemlerinde roman ve ahlak üzerine ciddi tartışmalar gündeme gelir. Örneğin ilk yazarlarımızdan Ahmet Mithat "roman ve hikayeler genel ahlak için zararlı mıdır, faydalı mıdır?" sorusunu ortaya atmakta ve yanıt olarak, yine genel ahlakın kendisine bakılması gerektiğini, yani genel ahlak olumsuzluklar içeriyorsa romanın da bunu içereceğini, dolayısıyla romanın genel ahlaka fayda ya da zararını değil, genel ahlakın kendisini sorgulamak gerektiğini sonucunu çıkarmaktadır.[337] Tevfik Fikret ise Halit Ziya ile Aşk-ı Memnu üzerine yaptığı bir görüşmenin sonucunda, roman-hayat-ahlak arasında bir ilişki kurmakta ve buradan romancının sorumluluğuna uzanmakta ve sanatın kişisel olamayacağını belirterek, romancının görevinin biraz daha ağırlaştığını belirtmektedir.[338] Sonuç olarak bu ilk dönem romancılarımız belli bir misyonla donatılmışlardır. Bu donatma işlevini yalnızca kendi kendilerine üstlenmemişler, onlara karşı çıkanlar da gerçekte bu misyonu onaylamakla başlayarak eleştirilerini temellendirmişlerdir. Yani, daha en başında romancılığımız kendini modernleşme sürecinde sorumluluk sahibi bir aktör olarak tanımlamıştır. Ancak evdeki hesap çarşıya uymamaktadır. Her ne kadar romancılar, modernleşme sürecinde çeşitli fikirler üretseler, çeşitli projelerle ortaya çıksalar da, gerçekte

---

[336] Aktaran, Mustafa Nihat Özön, (1964) "Türk Romanı Üzerine", **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No. 154, 1964, s. 578

[337] Ahmet Mithat, (1880), **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No. 154, 1964, s. 618

[338] Tevfik Fikret, (1899), **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No. 154, 1964, s. 634

kendilerine tanınan alan çok dardır. Yoğun bir istibdat rejimi işlemekte, kimi sözcükler bile tehdit edici sayılıp yazarın cezalandırılması yoluna gidilmektedir.

Bu sınırlılık ortamından bakıldığında, ilk dönem romanlarımızın konularının belli başlı olarak aile ilişkileri, kadınlara bakış ve onlarla ilişkiler, İstanbul'da Batılılaşma deneyiminin karikatürleri ve bu karikatür tiplerin hicvedilmesi gibi alanlarla sınırlı olduğu görülür.[339] Baskın konular hep aşk ve ahlakla ilgilidir. Ama bu aşk ve ahlak Doğu usulü olmaktan çıkmış, Batı ile karşılaşmaktan ötürü sürekli bir ortada kalmışlık, ikiye bölünmüşlük hali sergilemektedir. Mekanlar bile bu ikiye bölünmüşlüğü göstermektedir. "İlk dönem Türk romanındaki konaklar, Doğu özellikleri taşımazlar, Batı modeline göre döşenmişlerdir."[340] Fakat bu yarılmışlığın tipik örneğini bu dönem romanlarımızda bolca işlenen kölelik kurumu üzerinden görebiliriz. "Bir yandan doğrudan ya da dolaylı yollarla köleliğin toplumsal eleştirisi yapılırken, öte yandan da Batı'daki "ahlaki çöküntü"ye karşı sık sık onu savunma durumuna düşülmüştür." Örneğin Ahmet Mithat bir yandan hürriyete övgüler dizerken, öbür yandan "Doğu'daki köleliğin bir "ikbal yolu" olduğunu ve bir çok cariyenin bu yoldan geçerek ev bark sahibi haline geldiğini anlatmaktan kendini alamaz."[341] Görüldüğü gibi, Türkiye'nin modernleşme serüvenini gerçek baş aktörü "pragmatizm" burada da işbaşındadır.

Bu dönem romanlarının kadın-erkek ve aile ilişkileri ile aşka bu denli geniş yer vermeleri, kuşkusuz içinde bulunulan toplamsal ve siyasal ortamla yakından ilgilidir. Ayrıca, Batı'ya karşı bir öz savunu mekanizmasının yansıması olduğu da söylenebilir ama yine de bunlar yeterince açıklayıcı değildir.

Türkiye'de ilk romanların yazılmaya başladığı yıllarda Batı'da gerçekçilik baskın edebiyat eğilimi haline gelmişti ama Türk yazarları gerçekçiliği değil de, romantizmi kendilerine kılavuz olarak almış gözükmektedirler. En azından çevrilen ilk yapıtların ve yazılan ilk ürünlerin bu kanıyı desteklediğini söyleyebiliriz. Oysa bu romanlar yayınlandığında 1789 süreci çoktan tamamlanmış, onun üstüne 1848 işçi devrimleri dalgası gelmiş ve nihayet 1871 Paris Komünü deneyimi yaşanmıştı. Türk yazarları bütün bunlar olmamış ve bu olanlar edebiyata ve romana yansımamış "gibi yapmayı ve

---

[339] Robert B. Finn, (1984), **Türk Romanı**, Ankara: Bilgi Yayınevi

[340] Agy, s. 213

[341] Taner Timur,(1991), **Osmanlı-Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik**, İstanbul: Afa Yayınları, s. 76 ve devamı

yazmayı" niçin ve nasıl seçebilmişlerdir? Burada sorun, Batı uygarlığını ucundan bucağından tanımış bir iki aydının keyfi tercihinde mi gizlidir?

Romantizm, bilindiği gibi, bireyselliği öne çıkaran, insanı çevresi içinde değerlendirerek, duygularıyla bütünlüklü bir biçimde ele alıp toplumu ve insanı düzeltici, eğitici bir görevle edebiyatı yükümlendiren bir edebiyat akımıdır. Özellikle Rousseau'nun tezleri bu anlamda romantizmi besleyen önemli kaynakların başında gelmektedir.[342] Yani, bir anlamda romantizm edebiyata ve edebiyatçıya öncülük görevini atfeder. "Victor Hugo'nun romantizmi 'edebiyat olan Fransız Devrimi' olarak tanımlaması bu doğruyu vurgular."[343] Bu yanıyla romantizmin o dönem Türk romancılarına çekici geleceği açıktır. Fakat Victor Hugo Fransız Devrimi benzetmesini yaparken, arkasından yıkılmaz kale gibi duran ve asli olarak sırtını türluluğa yaslayan klasisizm vardır. Romantizm, bu akımı yıkarak burjuvazinin egemenliğini pekiştiren bir adım atmıştır. Osmanlı toplumunda ise ne yıkılacak bir klasisizm, ne güçlendirilecek bir burjuvazi vardır. Bu bağlamda, romanın temelsizliği gibi, romantizmin de temelsiz olduğu öne sürülebilir. Ancak, gözden kaçırılmaması gereken yan, romantizmin toplumu kendince iyiye doğru düzeltme eğiliminin yüksekliği ve bu anlamda da edebiyata belirli bir rol atfetmesidir. Türk yazarları bunu yakalamış görünmektedirler.

Dönemin hemen tüm aydınlarının nihayetinde bir biçimde sarayla ilişkili, yönetici elitlerin bir parçası olduğu anımsandığında ve aynı şekilde, Tanzimatla birlikte dönüştürücü rolü bizzat bu elitlerin üstlendiği de buna eklendiğinde, romantizmin seçilişi bir tesadüf olmaktan çıkacaktır. Romantizm, Batı'dan çok farklı olarak, aydınlarla toplum arasındaki, modernleştirici güçlerle toplumun diğer kesimleri arasındaki uçurumdan beslenerek, bu elitlere ve onların parçası durumundaki yazarlara bir öncülük, dönüştürücülük misyonu kazandırmıştır. Fakat bunu da, yukarıda belirttiğim gibi, pragmatik ve oportunist bir tutumla yerine getirmek durumunda kalmıştır. Bu nedenle ilk dönem romanlarında daha çok aile, aşk, ahlak gibi konular öne çıkar. Türk yazarlarının 1950'li yıllara kadar, genellikle devletle ve resmi ideolojiyle birlikteliği sürecektir. Bu anlamda da Türk romanı baştan beri belirli bir misyon atfiyla üretilecektir. Bu çerçevede, gözlerinin önünde bir imparatorluk çözülüp dağılırken, daha çok aile ilişkilerini ele alan ilk dönem romancılarımızın bu tutumu, bu pragmatizmle

[342] Berke Vardar, (1985), **Aydınlanma Çağı Fransız Yazını**, Ankara: Kuzey Yayıncılık

malul olsa da, "her biri bir ailenin çözülüşünü anlatan romanlarıyla dramatik bir biçimde, dışarıdaki büyük toplumun yıkıntısına tanıklık" ettikleri de söylenebilir.[344] Fakat bu tanıklık son derece kontrollü sınırlar içinde geçerlidir.

Özellikle 1896-1901 yılları arasında Edebiyat-ı Cedide döneminde Abdülhamit rejiminin baskıları doruğa çıkar. Halit Ziya Uşaklıgil bu baskı dönemini şöyle ifade eder: "Günden güne temas edilemeyecek mevzuların ve kalemin ucuna geldikçe atılacak kelimelerin, hele ne neviden olursa olsun saraya, idareye, ahvale telmih edilebilecek sözlerin adedi arta arta öyle bir yekune çıkmıştı ki, matbuatın sahası artık içinde cevelan edilemeyecek kadar daralmış, kullanılabilecek kelimelerin lehçesi, iptidai bir kavmin lisanı kadar küçülmüştü."[345] Her ne kadar Fethi Naci, bu yoğun sansür yüzünden Edebiyat-ı Cedide'nin "Tanzimat romancılarının başlattığı toplumsal eleştiriden uzaklaşarak, sanat sanat içindir görüşüne dört elle sarıldıklarını, aşk, acıma gibi konuları işleyip karamsarlık ve umutsuzluğa" teslim olduklarını savunsa da[346] bu biraz tartışmalıdır. En başta, Tanzimat romanının ne ölçüde toplumsal bir eleştiriye yönelmiş olduğu tartışmalıdır. İkinci olarak, F. Naci, bu dönemde Tanzimat romanının başlangıcında hakim olan romantizmin artık kaybolmaya yüz tuttuğunu, yerini realizm ve naturalizmin aldığını görmezden gelmektedir. Kaldı ki, bu dönemin en başarılı yazarı, Halit Ziya Uşaklıgil'in roman yazmak dışında hiçbir misyon üstlenmeksizin, *Mai ve Siyah'ta*, *Aşk-ı Memnu'da* son derece gerçekçi bir anlayışla toplumsal eleştiriye hizmet ettiği açıktır.

Ancak Servet-i Fünun'cular olarak da adlandırılan bu grup, yoğunlaşan baskı dönemiyle açıklanabilecek bir biçimde, tümüyle kendi içine kapalı ve adeta her yazarın birbirinin okuru olmakla yetindiği ve asli olarak da bir yazarın diğer yazarlar için yazdığı bir gruptur. "Anlayanlar azınlığına yönelen edebiyatlarıyla birbirlerinin değerini onaylamışlar; toplumsal koşulların en ufak değişikliğinde seslendikleri kişileri yitirmenin boşluğuna düşmüşlerdir."[347] Öyle ki 1901'de Hüseyin Cahit Yalçın'ın Fransız Devrimi'nin tarihini andığı bir makalesinden ötürü, dergi geçici olarak kapatılınca, topluluk kendi içinde bile dağılacak ve bir daha bir araya gelemeyeceklerdir. Bundan sonra asıl büyük

---

[343] Atilla Özkırımlı, (1995), **Tarih İçinde Türk Edebiyatı**, Ankara: Ümit Yayıncılık, s. 171

[344] R. P. Finn, (1984), s. 215

[345] Aktaran, F. Naci, "Roman", (1983) **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, c. 3, s. 613

[346] F. Naci, aynı yerde

yenilik Milli Edebiyat akımından gelecek ve Milli Edebiyat hem Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına hem de Cumhuriyet dönemine tanıklık edecektir.

Milli Edebiyat akımı her ne kadar bir akım olarak bütünlüklü bir görüntü çiziyormuş gibi görünse de, gerçekte gerçekçilik anlayışı dışında, bu yazarların ve şairlerin üzerinde birleştiği nokta çok azdır. Örneğin, yaşamı boyunca ümmet kavramına bağlı kalmış Mehmet Akif Ersoy da bu akım içinde sayılır, Türklüğü sürekli öne çıkaran Mehmet Emin Yurdakul da. Yakup Kadri de bu akıma dahil edilir, Rıza Tevfik Bölükbaşı da. İdeolojik olarak birbirinden tümüyle farklı kamplara ayırabileceğimiz isimlerin Milli Edebiyat adı altında toplanabilmelerinin nedeni, öncelikle dilde sadeleşme yanlısı olmaları, özellikle Servet-i Fünun'un birkaç ismi istisna olmak üzere, dilde yarattıkları tahribatı gidermek konusunda uzlaşıyor olmaları, belirli bir gerçekçilik anlayışında birleşmeleri ve belki daha da önemlisi, hemen tüm isimlerin, yöneldikleri hedefi farklı bir biçimde kavramsallaştırsalar da "halka yönelmiş" olmalarıdır. Bu anlamda Milli Edebiyat popülist bir çerçevede karşımıza çıkar.[348]

Mehmet Akif için, halk İslam ümmetinden başkası değildir ve bu ümmet de daha çok ortodoks görünümleriyle karşımıza çıkar. Rıza Tevfik için halk tekke ve tarikatların çevresinde örgütlü halktır; dolayısıyla edebiyatta halk kültürüne dönüş söz konusu edilecekse bu örgütlerde gelişen edebiyata dönülmelidir. Yakup Kadri'nin kafası ise halk konusunda epeyce karışıktır. Ancak bu dönem ile Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet döneminde halk hep ordadır, vardır, uzaktaki köydür. Bir kendilik olarak kabul edilmez ama. Daha çok, kendisine dönülmesi, kendisinden beslenilmesi, eğitilmesi, yönetilmesi, öğretilmesi; kısacası, "etinden, sütünden" yararlanılması gereken bir "kitle" olarak oradadır. Halka dönüş dilde sadeleşme ya da halk edebiyatının kaynaklarına yönelme gibi arzular, bir yandan halk ile aydınlar arasındaki bir uçuruma karşılık gelip onu ifşa ederken, öbür yandan, aynı anda da bu uçurumun kapatılması gereğine vurgu yapmaz. En çoğundan, bu uçurumun halkın eğitilerek aydınlara bir adım yaklaştırılması gereğini işaret eder.

Halka karşı olan bu tutum özellikle Yakup Kadri'de son derece belirgin bir biçimde karşımıza çıkar. Halkı, doğal olarak köylülük ve İstanbul dışındaki nüfus ve bütün Anadolu olarak algılayan Yakup Kadri, köylülükten adeta

---

[347] Rauf Mutluay, (1981), **100 Soruda Türk Edebiyatı**, 5. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları, s. 137

iğrenir. Köylülük başlı başına bir düşman olarak karşısına çıkar. Kimdir bu köylü ve Anadolulu halk: "Anadolu...Düşmana akıl öğreten müftülerin, düşmana yol gösteren köy ağalarının, her gelen gasıpla bir olup komşusunun malını talan eden kasaba eşrafının, asker kaçağını koynunda saklayan zinacı kadınların, frengiden burnu çökmüş sahte sofuların, cami avlusunda oğlan kovalayan softaların türediği yer burasıdır."[349] *Yaban* 1932'de yazılmıştır ve halk-aydın kopukluğuyla birlikte Kurtuluş Savaşı'na da ışık tutar. Bu bağlamda da Yakup Kadri için halk şekilsiz, yeniden şekil kazandırılması gereken, mutlaka yeni baştan yapılması gereken bir veriden başka bir şey değildir: "Eğer zafer bize nasip olsa bile, kurtaracağımız şey bu ıssız topraklarla, bu yalçın tepelerdir. Millet nerede? O henüz ortada yoktur ve onu bu Bekir Çavuş'lar, bu Salih Ağa'lar, bu Zeynep Kadın'lar, bu İsmail'ler, bu Süleyman'larla yeni baştan yapmak gerekecektir."[350] Bu öylesine bir kitledir ki romanın kahramanı Ahmet Celal, onların arasında kendini hayvanlara daha yakın hissetmektedir. İşte Milli edebiyatımızın içinden, gerçekçi bir kalemin gördüğü ve yöneldiği halk budur. İnsanların hayvanlardan daha iğrenç olduğunu düşündüren bir kitle![351] Ya da Berna Moran'ın saptamasıyla bu kitleye karşı "aydının görevi kurtarmak, adam etmek, bilinçlendirmek"tir.[352] Dolayısıyla, eğer halk bugün bu sefilliğin içindeyse "bunun sebebi, Türk aydını gene sensin! Bu viran ülke ve bu yoksul insan kitlesi için ne yaptın? Yıllarca onun kanını emdikten ve onu posa halinde katı toprak üstüne attıktan sonra, şimdi de gelip ondan tiksinmek hakkını kendinde buluyorsun!"[353] Yakup Kadri, bir dereceye kadar aydınları suçlamakta haklıdır. Aydınların belirli bir döneme kadar yönetici zümrenin bir parçası olduğu düşünülürse, onlar da bu sömürücü kitlenin doğal bir parçası sayılabilir ve bu yoksulluktan sorumlu tutulabilir. Ama yazarın bakış açısı bu değildir. Aydını sömürüden pay aldığı ve siyasi iktidarın makamlarında palazlandığı ölçüde bu yoksulluktan sorumlu tutmamakta, aydını aydınlatmadığı için, bilinçlendirmediği için sorumlu tutmaktadır. Bu anlamda yazar için bilinçlendirme, aydınlatma başlı başına ve mutlak işlevdir. Bu işlevin veri tarihsel koşullarla ve gerçek insanlarla bir ilişkisi yoktur. Aydının görevi budur ve bunu, her nice olursa olsun yerine getirmelidir. Aksi durumda suçlu ya

---

[348] Milli Edebiyat hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. A. Özkırımlı, (1995)
[349] *Yaban*'dan aktaran B. Moran, (1987), s. 207
[350] Agy, s.197
[351] T. Timur, (1991), s. 81
[352] B. Moran, (1987), s. 197
[353] Yaban'dan aktaran T. Timur, (1991), s. 82

da sorumlu olacaktır. Bu nedenle eğer aydınlar işlevlerini yerine getirirlerse, köylüler kurtuluverecektir. Bunu Kadrocu Yakup Kadri'nin *Yaban*'nını *Kadro*'da tanıtan Vedat Nedim Tör açıkça söyler: "Ona teknik aşısı yapacağız...İleri tekniğin olgun yemişlerini elleriyle toplayan, gözleriyle gören köylü, artık yobazların ve softaların safsatalarına kulak asar mı? İnkilapçı aklın an'ane ve görenek karşısında üstünlüğünü gören köylü artık ileri münevvere (yaban) diyebilir mi?"[354] Bu teknik aşının Cumhuriyet'ten itibaren yapılmaya başlandığı ve özellikle DP iktidarından sonra hızlandığını biliyoruz ama köylü hala ve hala bu safsatalara kulak vermektedir! Modernleşmeyi hala ve ısrarla bilimsel-teknik bir süreç olarak ve yalnızca bununla sınırlayan akıl başını taşa vurmuştur.

Halka karşı bu bakış açısını taşıyan Yakup Kadri yalnız değildir. Örneğin 1976'ya kadar Kurtuluş Savaşı'yla şu ya da bu düzeyde ilgili 28 roman yazılmıştır.[355] Bu romanların hemen çoğunda halkın yeri yoktur. Halk yalnızca tabloyu tamamlamakta, fon oluşturmakta, aydınların ya da subayların ayırtkanlığının altını çizmek için öteki olarak konumlandırılmaktadır. "Kurtuluş savaşı bir subay savaşı olmuştur, doğru. Ancak, düzenli ordunun büyük kütlesini oluşturan köylü sınıfı, Mehmetçik denip geçilen büyük kütle gereği gibi konmamıştır bu romanlara."[356] Kuşkusuz sorun burada, romancıların halkı niye romanlarına buyur edip etmedikleri sorunu değildir. Halk romanlara konulsa bile, belirli bir biçimde, hep öteki olarak, Batı'nın Doğusu olarak konulmaktadır. Hakim olan zihniyet budur ve bu zihniyet de modernleşme sürecinin özgünlüğünden beslenmektedir. Bu anlamda baştan beri İstanbul'la sınırlı Türk romanı giderek Anadolu'ya açılmıştır denilebilirse de, bu açılma biçimi daha çok adeta yine İstanbul'un ama artık örneğin yepyeni bir ideal kılığına girmiş ve Ankara biçiminde görünen bir "İstanbul"un altını çizmek içindir.

Milli Edebiyat'la birlikte başlayan Anadolu'ya, halka, köye açılma bundan sonraki döneme de damgasını vurmuş ve 1960'lı yıllardan itibaren köyün ciddi bir dönüşüm geçirdiğinin inkar edilemez bir biçimde ortaya çıkmasına değin de bu etkiyi korumuştur. Köyün ve köylünün romanlarda giderek ağırlık kazandığı bu dönem ile Tanzimat'tan bu döneme değin üretilen

---

[354] Aktaran, B. Moran, (1991), s. 208

[355] Bu romanlar için bkz. **Türk Dili, (Türk Romanında Kurtuluş Savaşı Özel Sayısı,)** No 298, Temmuz 1976

romanlara bakıldığında arada ciddi farklılıklar olmakla birlikte, ciddi bağlantılar da olduğu görülmektedir.

Başlangıcından köy edebiyatına kadar romanlar genellikle Doğu-Batı sorunu çevresinde dönmüşlerdir. Aydınların devlet ve siyasi iktidarla kurdukları ilişki gereği, bu dönüş daha çok yukarıdan ders verme, fikir beyan etme, eğitimci rolün öne çıkarılması, ahlaken eğitme ve uyarma gibi biçimler almış; bu da romanın adeta bir bildiri, bir tebliğ biçiminde karşımıza çıkmasına neden olmuştur. Her ne kadar, bu çizginin dışında kalan, örneğin Halit Ziya'nın *Aşk-ı Memnu* gibi yapıtları da söz konusu edilebilirse de, bu romanlardaki karakterlerde de hep "Batı'dan aktarılmış bir şeyler olduğu havasını hissederiz."[357] Çünkü bu romanların önündeki biricik örnek Batı romanlarıdır ve ister istemez karakterlerini kendi tarihsel koşulları içinde değerlendirmek yerine, Batı romanının sunduğu çerçevede değerlendirmek gibi bir yanılgıya kapılmışlardır. Cumhuriyet'le birlikte Doğu-Batı sorunu romanlarda yer tutmayı sürdürecek ama Anadolu'ya açılmayla birlikte, köyü konu olarak seçen romanlar bu eğilimi bastıracaktır. Fakat, konu, coğrafya, karakterler vs. değişse bile, romancılığımızda bildirinin önemi adeta hiç değişmeyecek gibidir. Bu bildiricilik salt yazarın okura bir mesaj vermesini içermemekte, aynı zamanda çeşitli bilimsel disiplinlerin alanına el atarak, sorunları teşhis etmesini, çözüm önerileri getirmesini, okuru çok boyutlu olarak aydınlatmasını da içermektedir. Yani, romancı salt roman yazmamaktadır adeta. Bunun en iyi ifadesini Kemal Tahir'in anlayışında bulabiliriz: "Romancı, Batı'da birçok tarihsel, sosyal, ekonomik meselelere değinme gereği duymaz. Buna ihtiyaç yoktur. Tersine böyle bir yola sapması onu romandan uzaklaştırır. (...) Bizim gibi tarihine, ekonomisindeki özel koşullarına ve sosyal hayatına pek az eğilinmiş, hatta tersine, gerçekleri alt üst edilmiş, gözden saklanmak istenmiş toplumlarda bu iş de romancıya düşmektedir."[358] Kemal Tahir, tarih, ekonomi ve sosyal hayatta gördüğü bu çarpıklık ve eksikliğin tamamlanmasını neden tarihçileriden, ekonomistlerden ya da genel olarak sosyal bilimcileriden beklemek yerine, romancılardan bekler bilinmez ama bu beklentinin romancılığımızda belirli bir anlayışı ifade ettiği bir gerçektir.

---

[356] Mehmet Doğan, (1976), "Türk Romanında Kurtuluş Savaşı", **Türk Dili**, No 298, Temmuz 1976

[357] B. Moran, (1987), s. 323

[358] Aktaran, Berna Moran, (1991), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış II (Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a)**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 136-7

Özellikle 1950'de Mahmut Makal'ın *Bizim Köy*'ünün yayınlanmasıyla birlikte yansıtmacı bir anlayışla patlayıveren köy edebiyatı, adeta K. Tahir'in izini sürerek, köy gerçeğine neşter atmaya ve köye ilişkin pastoral romantizmi parçalamaya başlar. Bunda özellikle etkili olanlar Mahmut Makal gibi, Talip Apaydın gibi Köy Enstitüsü çıkışlı yazarların roman dünyasına girmesidir. Özellikle DP'nin iktidarı ele geçirdiği yıl olan 1950'de yayınlanan *Bizim Köy*, anlaşılan o ki DP'nin de işine gelmiştir. Orhan Kemal'in ifadesiyle, "Osmanlı saltanatından devrolan köye, Halk Partisi, şu kadar yıllık iktidarında hiçbir şey vermedi tezi vardı Demokrat Parti'de. (...) Bir köylü kendi kitabını resmen ortaya attı. Piyasaya atınca, o zaman Demokrat Parti'nin iddialarını- ki hakikatti- tevsik etmiş oldu bu kitap. (...) Demokrat Parti tuttu bunu."[359]

Yaygın olarak Köy Edebiyatı olarak adlandırılan bu dönemde köylüye bakış açısının değiştiği gözlenir. Amaç, belirli bir anlayıştan güç alan ve gerçekçi bir biçimde köyün gerçekliğini okura yansıtmak, mümkün olduğunca okura aktarmaya çalışmaktır. Bu yüzden köy bütün acılığıyla karşımıza çıkar. Türk aydını adeta Yakup Kadri'nin günahının bedelini ödemekte, neredeyse marazi bir biçimde ama köye ve köylüye düşman olmadan çıplak gerçeği sunmaya çalışmaktadır. Kemal Tahir, Çorum-Çankırı-Kastamonu üçgenini, Zeyyat Selimoğlu Karadeniz'i, Fakir Baykurt Batı Akdeniz'i, Yaşar Kemal ve Orhan Kemal Doğu Akdeniz, Çukurova'yı, Kemal Bilbaşar ve Ömer Polat ve ardından Bekir Yıldız Doğu Anadolu'yu, Talip Apaydın ve Samim Kocagöz Batı Anadolu'yu mesken tutmuşlardır. DP iktidarının başlangıçta oy deposu olarak gördüğü köylülüğe yönelmesi de köy edebiyatını belli ölçüde kışkırtmış olmalıdır.

Bu romanların tipik örneği 1959 tarihli Fakir Baykurt'un *Yılanların Öcü* olacaktır. *Yılanların Öcü'nde* "yoksul köylü-ağa çatışması, ağa-muhtar-jandarma işbirliği, ilerici öğretmen ya da bürokrat gibi köy romanının başlıca öğeleri (...) başarılı bir biçimde kullanılmıştır."[360] Her ne kadar, bu yansıtmacı dönemde, köy romanları köy gerçeğine acımasızca neşter vurmaktalarsa da, neşteri vuran elin arkasındaki zihniyet pek fazla değişmiş değildir. Örneğin bu romancılardan üçü de benzer saptamalar yaparlar. Orhan Kemal "memleketimizin insanlarının kalkınmasını, refahını, yükselmesini istedim. Bu işin de köyden başlaması kanısına vardım" der; Talip Apaydın, "köyden

[359] Aktaran, Fethi Naci, (1981), **100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları, s. 262

yetişenlerin köyü yazması belki edebiyatımızı birazcık yükseltebilir, bir çıkmazdan da kurtarabilir" kanısındadır; Fakir Baykurt ise, "yaptığımız romanlar, icabında otuz sene içinde politikacılara, iş sahiplerine, mesuliyet sahiplerine faydalı olacak doküman durumunda" demektedir.[361] Yani Fethi Naci'nin sözleriyle "roman-köy-memleket kalkınması" bir arada düşünülmektedir. Fakat köyü bir anlamda romana "malzeme" yapmakla yetinen bu edebiyat, ilerici bir şey yaptığını sanırken, öbür yandan gelişimi ve köyün değişimini kavrayamadığını, malzemeyi teşhir etmekle yetinmek zorunda kaldığını gözden kaçırmaktadır. Her teşhirciliğin bir sonu olduğu gibi, bununla sınırlı köy romanı da sonuna gelmiştir. Çünkü malzeme tükenmiştir. Artık her roman neredeyse birbirinin aynı olmaya mahkumdur. Dahası okur doymuştur: "Köyü uzun yıllar büyük kentlerimiz okudu. Köy küçüldükçe, kent okuru büyüdü çoğaldı. Köyü okumaktan (...) neredeyse egzotik bir tad aldı. Bu tadı aldıkça, aynı okurun yüreğinde bir çocuk kıvancı, neredeyse bir iç huzuru doğdu: "Meğer ben kaç zamandır köylümle, halkımla bütünleşmişim de bilmiyormuşum..." Zaman geçti, büyük kentler yarı aydınının bıkkınlığından arta kalan 'köy edebiyatı' bu kez taşrada ortalama bir okur buldu. Orada da durdu, önü tıkandı."[362]

Köy edebiyatı olarak adlandırılan bu dönemde yazılan romanlar çoğunlukla yansıtmakla yetinmişlerse de, bu dönem romanlarının aynı zamanda bir anlamda başkaldırı romanları olduğunu da belirtmeliyiz. Ağalığa, jandarma ve tahsildarla özdeşleşen bürokratik devlet despotizmine bir başkaldırı. Köylülük adeta yüzyıllardır kurban edilmişliğine başkaldırmaktadır. Ama bu başkaldırı nihayetinde sonuçsuz kalmaya mahkum olur hep. Sonu ya dağlarda biter, ya cezaevinde. Böyle bitmeye de mahkumdur sanki. Çünkü, bu romanların hemen çoğu, Yaşar Kemal ve kimi romanlarıyla Orhan Kemal gibi örnekler dışında, köylülüğün ve köyün geçirdiği yapısal değişimi farkedemezler.[363] Bu farketmemezlik, kurban rolüyle köylülüğün mutlaklaştırılmasına ve hatta yer yer yüceltilmesine, en kabasından bir popülizmin tuzağına düşmeye varır. Köy romanlarının köyün geçirdiği yapısal değişimin farkında olmaması ve gerçekliğin görünen yüzüyle sınırlı kalmaları

---

[360] A. Özkırımlı, (1995), s. 231

[361] Aktaran, F. Naci, (1981), s. 261

[362] Adalet Ağaoğlu, (1986), **Geçerken (Denemeler, Değinmeler)**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, s. 9-10

[363] Hilmi Yavuz, (1977), **Roman Kavramı ve Türk Romanı**, Ankara: Bilgi Yayınları, s. 94 ve devamı

ister istemez kısırlaştırıcı bir etki yaratmıştır. Fakat bu yansıtmacı tutumun düştüğü tuzağa daha sonra işçi edebiyatı da düşecektir; 12 Mart romanları da.

Modernleşme sürecinin dinamiklerine eğilen ve bu dinamiklerin etkisiyle değişen insanı romanlarının merkezine alan Yaşar Kemal ise giderek köy romancısı olarak anılmaktan çıkmayı ve kalıcı bir yer edinmeyi başaracaktır.

1960'lı yıllarda Türk romanında belirgin bir eğilim karşımıza çıkmamakta, daha çok eski eğilimler iç içe geçerek varlığını sürdürmektedir. Örneğin tıkanan köy edebiyatı Batı'ya açılmaya başlayacak, Almanya ve diğer ülkelere işçi göçüyle birlikte, bu konular da romanın ilgi alanına girecektir. Romanın asıl patlayacağı yıllar 12 Mart darbesini beklemektedir.

Türk romanının buraya kadar izlenen serüveni göstermektedir ki romancılığımızın evrimi henüz tamamlanmamıştır. Bu nedenle, hala zaman zaman ortaya "Türkiye'de roman var mı?" gibi sorular atılmakta ve "ne kadar futbol varsa o kadar" yanıtları verilebilmektedir.[364] Soru ve yanıt bu düzeyde anlamlıdır; çünkü "Türkiye'de roman var" yargısı, ölçütlerini doğrudan doğruya Batı'dan almak zorundadır; roman asli olarak bir Batılı anlatı olduğundan ötürü. Batı romanını göz ardı ederek, bir Türk romanından söz etmek ve Batı romanının vurulduğu ölçütleri saf dışı edip Türk romanlarına özgü ölçütler icat etmek anlamlı değildir. Türkiye'ye roman, futbol gibi ithal edilmiş ve serüveni de futbol gibi devam etmektedir. Bu saptama, geleneğin hala evrildiğini ifade etmektedir ve ilk kez Fethi Naci ortaya atmış da değildir. Aynı soruyu 1936'da A. Hamdi Tanpınar da ortaya atmış ve "Garp dillerinden birini bilen, yabancı ülkelerde bu sanatın verdiği iyi örnekleri okuyan ve hayat üzerinde az çok fikir sahibi olan okur-yazarlarımızın büyük bir zevkle tattığı [Türk romanı] henüz yoktur" sonucuna ulaşmıştır.[365] Fethi Naci soruyu güncellemekten başka bir şey yapmamıştır.

---

[364] Fethi Naci, (1986) **Eleştiri Günlüğü**, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım, s. 5 ve devamı.
[365] Aktaran, F. Naci, Agy, s. 11

III. TÜRK EDEBİYATINDA ÜTOPİK EĞİLİMLER ve ÜRÜNLER: TOPLU BİR BAKIŞ

Türk edebiyatında ütopik eğilimler ya da ütopyalar söz konusu edildiğinde ister istemez akla hemen Servet-i Fünun edebiyatının öncü adlarından Tevfik Fikret ve arkadaşlarının Yeni Zelanda projesi gelmektedir.[366] Fakat "madem ütopya diye bir şey Batı'da varmış, bizde de olsun" zihniyetiyle hareket edilirse,[367] daha gerilere kadar da gitmek mümkündür. En azından, Osmanlı nesrinin kimi örnekleri bu sınıfa sokmak için zorlanabilir; meğer ki ütopyanın ne olduğu üstünde düşünülmemiş olsun. Bu bağlamda Selçuklu, Osmanlı nesrinin önemli türlerinden biri olan nasihatnameler[368], rüyanameler ve rüya tabirleri, Mehdi öyküleri[369], mucizeler içeren masallar ya da her türden fantastik ürünler kolaylıkla ütopya türüne sokulabilir ve hatta şiirin içinden firlayıp çıktığı imgelem bile, başlı başına ütopyanın bir görünümü olarak kabul edilirse, şiirlerde geçen her tür düşsel özlem[370] ve hatta dinlerin vaat ettiği cennetler üzerine yapılan her tür spekülasyon ütopik yazına mal edilebilir ve böylece Türk edebiyatının bir ütopya geleneğine sahip olduğu savunulabilir. Oysa ütopya benzeri formların hemen çoğunda eşitlik, özgürlük, kollektivizm gibi, aynı zamanda pre-ütopik bir nitelik taşıyan esaslara rastlasak bile, tek tek bu formların arkasındaki güdüleyicileri ele aldığımızda birbirinden ayrıldıklarını, kimilerinin salt üretildikleri dönemde can alıcı bir soruna tepki olarak doğduğunu, kimilerinin bir kaçış ve kapanma olanağı olarak var

---

[366] Ben, her ne kadar Yeni Zelanda projesinden çok tanıdık bir projeymiş gibi söz ediyorsam da, anlaşılan aydın çevrelerimizde bile, en azından bir dönemde, proje pek bildik değildir. Örneğin, Aziz Nesin projenin İttihat ve Terakki'nin yarattığı bir düş kırıklığının sonunda üretildiğini sanmaktadır. Bkz. Aziz Nesin'den aktaran Y. Küçük, (1990), s. 347 Oysa bu projenin ortaya atıldığı tarih kimi kaynaklar arasında farklılıklar gözlenebilirse de, 1897-99 yılları olmalıdır.

[367] Yine yukarıda andığım Aziz Nesin, Yalçın Küçük'e gönderdiği mektubunda benzer bir ruh hali içinde şöyle demektedir: "Senin Türk ütopyacıları olmadığı gibi bir düşüncen vardı ki **kesinlikle doğru değil**. (Vurgu bana ait) Türk ütopyacılarının yazılı olarak ne bıraktıklarını bilmiyorum **ama kesinlikle vardır, olmalıdır**, hiç değilse mektupları filan.." (Vurgu bana ait) Agy, aynı yerde.

[368] Örneğin Nizamülmülk, (1995), **Siyasetname**, Çev. N. Bayburtlugil, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

[369] Örneğin Ömer Seyfettin, "Mehdi" adlı öyküsü. Z. Kerman ve diğerleri, (1987), **Hikayeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, içinde, s. 212-218 ya da örneğin Halide Edip Adıvar'ın fantastik piyesi; H. Edip Adıvar, (1945), **Maske ve Ruh**, İstanbul: Remzi Kitabevi

olduğunu, bazılarının da insanlığın sınırsız hayal gücünün dizginsizce at koşturmasından ibaret olduğunu görürüz.[371] Yine başka bazılarının içinde bir tür mesihyenliği barındırırken, başka bazılarının dinsel dogmaları felsefe aracılığıyla doğrulamaya yöneldiğini görebiliriz.[372] Dolayısıyla olmayan bir geleneği temellendirmek için ütopyayı gözden çıkarmaya gerek yoktur. Bu bağlamda Türk edebiyatında ütopyadan söz edilecekse zorunlu olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı ile ilişkilerinin artık edebiyata çıkmamacasına girdiği, nihayet ilk romanın yazıldığı bir döneme kadar gelmek zorunludur. Bu ise, başta da belirttiğim gibi, Tevfik Fikret ve arkadaşlarıyla başlamak anlamına gelmektedir.[373]

---

[370] Örneğin, Ahmet Haşim'in, ünlü "O Belde" adlı şiiri

[371] **1001 Gece Masalları**, (1992)

[372] Örneğin bkz. İ. Sina- İ. Tufeyl, (1996)

[373] Bu yaklaşıma tümüyle karşı olan ve bir edebiyat öğretmeni tarafından yazıldığı anlaşılan bir yüksek lisans tezinde, yukarıda saydığım bütün örnekler ütopya örneği olarak sıralanmakta ama her ne hikmetse ütopya üzerine hiçbir tartışmaya, hiçbir kavramsal çerçeveye yer verilmemektedir. Ütopyadan yalnızca anticipation (öngörü) anlaşılmakta, böyle olunca da uykuya yatılıp, ardından kaleme alınan ürünler bile ütopya örneği sayılmaktadır. Bkz. Nurettin Öztürk, (1992), "Çağdaş Türk Edebiyatında Ütopya", İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Prof.Dr. C. Kavcar), Malatya.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

1. YENİ ZELANDA'DAN "HAYAT-I MUHAYYEL"E

Diktatörlük rejiminin baskılarından bunalan Servet-i Fünun çevresi için Yeni Zelanda, bir kaçış-kurtuluş ve özgürlük olanağını imlemektedir. Seçilen yerin yeni Zelanda oluşu da anlamlıdır. Çünkü bu ada-ülke bir hayal için, kaçış-kurtuluş-özgürlük arayışındaki bir imgelem için idealdir. Şöyle ki "dünyadaki, toplumdaki, uygarlıktaki yaşayış kolay kavranamayan bir dağınıklığa, bir karmaşaya yönelir, usanç vermeye başlarsa, yaratıcı kafalarda"[374] (ada-dünya gibi) reel tarih ile olması gerektiği düşünülen formları arasında karşıtlıkların oluşması doğaldır. Hele de ütopyalarda karşımıza çıkan bir adanın "kendine yeterlilik, güvenlik, derli topluluk, tarihsel akış dışında bir kalıcılık anlamına geldiği"[375] anımsanırsa neden bir ada-ülke, Yeni Zelanda'nın seçildiği hemen anlaşılacaktır. Fakat Yeni Zelanda'ya göçme ve yerleşerek yepyeni bir yaşama, beyaz bir sayfadan yepyeni bir başlangıç yapma arzusu sonuç vermemiştir. Çünkü hemen çoğu düşsel kurgu gibi, bu kurgu da gelip paraya dayanmış ve bu sağlanamayınca da proje rafa kalkmıştır. "Yol parası bulunamadığı için, Yeni Zelanda düşüncesinden vazgeçiliyor, arkadaşları Hüseyin Kazım'ın Manisa'da Sarıçam köyündeki çiftliğine çekilmeye karar veriyorlar. Orada büyük bir köşk yapacaklar, toprağı işleyecekler, çocuklarını yetiştirecekler ve böylece, ortaklaşa mutlu bir hayat sürecekler."[376] Kaldı ki para sağlanmış olsa bile, projenin neyi içerdiği, kimleri kapsayacağı, sınırlarının nerede başlayıp bittiği tümüyle belirsizdir. Proje Tevfik Fikret tarafından dile getirilmiş ve Hüseyin Cahit Yalçın, Mehmet Rauf gibi isimler de bunu desteklemiştir. "Fikret derhal bu hulya ile tutuştu. Kurşunkaleme sarıldı. Güzel bir köşk planı çizdi.(...) Fikret, salonumuzu nasıl döşeyeceğimizi bile kararlaştırmıştı."[377] Fikret, projeyi oldukça ciddiye almış ve hatta "çiftliğin incelenmesi için Hüseyin Cahit Manisa'ya dahi gönderilmişti."[378]

Yeni Zelanda projesinin altında şiddetini giderek artıran Abdülhamit rejiminin baskıları vardır. Belki de projenin kendisinden daha önemli olan şey, bu baskı rejiminin boyutlarını ortaya çıkarmasıdır. Tevfik Fikret ağzından dile

---

[374] A. Göktürk, (1973), s. 15
[375] A. Göktürk, (1973) aynı yerde
[376] Cevdet Kudret, (1998) **Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman**, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 5. Baskı, 1. Cilt, s. 244
[377] H. Cahit Yalçın'dan aktaran, C. Kudret, Agy, aynı yerde.
[378] C. Kudret, aynı yerde.

gelse de o günün aydınları kendilerini tümüyle çaresiz ve kıstırılmış hissediyor olmalılardır ki sonunda Tevfik Fikret bu kıstırılmışlık çemberine karşı bir çare düşünecektir: "Nihayet yine Fikret bir çare buldu: Bu memleketten hicret etmek"[379] Nereye? "Nereye gidecektik? Öyle bir yer olmalıydı ki bizi umumi hayattan çıkarmış, dünya ile bağlarımızı gevşeterek hemen çözmüş olsun."[380] Görüldüğü gibi, Yeni Zelanda ya da bir adaya kapanmanın anlamı kuruculuğu içermemekte, daha çok gönüllü bir sürgünlüğü, bir kaçışı içermektedir. Gidilen yerde ne yapılacaktır? Daha sonra gelen olursa topluluğa katılabilecek midir? Nasıl bir topluluk düzeni öngörülmektedir? Bütün bu soruların tümü yanıtsız ya da belirsizdir. Gidilecektir, yalnızca bu. Bu belirsizlikten ötürüdür ki yıllar sonra Mehmet Kaplan gibi, edebiyat tarihçiliğini bağlı oldukları muhafazakar değerler sistemini, bu projenin toplumsal ve siyasal nedenlerini, aydınları böyle bir çözüm arayışına iten maddi koşulları ve başta Abdülhamit rejimini aklamak için kullanan kimi isimler, Tevfik Fikret'in mizacına ve psikolojisine dayalı açıklamalar yapacaklardır: "Sık sık istifa ederek Aşiyan'a çekilmesi, arkadaşlarına karşı haşin davranması, çevresini hakir görmesi ve ondan uzaklaşmak istemesi, benim kanaatime göre mizacı ve ırsiyeti ile alakalıdır. Bunda istibdat devrinin de rolü olmakla beraber, başkalarında aynı temayüllerin görülmeyişi veya aynı şiddetle olmayışı, esas meselenin Fikret'in şahsiyetiyle ilgili bulunduğunu gösteriyor."[381] Gerçeğin çirkinliğine gözlerini kapatan Kaplan, çirkinliği gören göze saldırmayı tercih etmektedir: "Fikret'i realiteden koparark, ona yaşadığı hayatı çirkin gösteren amiller arasında, çocukluğundan beri mütemayil olduğu hulya zevkini de zikretmek lazımdır."[382]

Gerçekten de Fikret'in çevresindeki diğer aydınlardan farklı olduğu açıktır. Bunu ortaya koyduğu ürünlerdeki öfkesi bile göstermeye yeterli. Yakup Kadri'ye göre, "Fikret bir türlü memnun olamayan, mutlu olamayan, kendisini kötümserlikten ve yakınmadan kurtaramayan karaktere sahipti. Daima idealindeki bir kurtarıcıyı beklerdi. İsteyip özlemini çektiklerinin hemen hepsini ölümünden beş, on yıl sonra Mustafa Kemal gerçekleştirdi. Fakat düşünüyorum; Atatürk zamanını idrak etseydi acaba mutlu olur ve sızıldanmalarını keser miydi? Hiç de sanmıyorum. O mutlaka bu sefer de yeni yeni üzüntü ve

[379] Aktaran, N. Öztürk, (1992) s. 53, 7. No'lu dipnot.
[380] H. Ziya Uşaklıgil'den aktaran N. Öztürk, (1992) s. 54
[381] M. Kaplan'dan aktaran, Agy, s. 56
[382] Aktaran, Agy. s. 56

hayıflanma sebepleri bulurdu."[383] Yakup Kadri de neredeyse Mehmet Kaplan'ı doğrulamaktadır. Ancak, görülmek istenmeyen nokta Fikret'in içinde bulunduğu ruh halinin ve içinde bulunduğu ortamla ilişkilerinin, o ortama yaklaşım tarzının tam da olması gerektiği gibi, yani sürekli mesafeli ve eleştirel bir nitelik taşıdığıdır ki Yeni Zelanda projesinin Fikret tarafından ortaya atılması rastlantı değildir. Kaplan'ın dediği gibi, Fikret'in "mütemayil" (meyleden, gönlü yatmış) olduğu bellidir ama hülyaya değil. Aksine, Fikret Aydınlanma'nın öncüllerini iyi kavramış görünmektedir. Ütopyanın öncüllerinin aynı zamanda Aydınlanmanın öncülleri olduğu anımsanırsa, Fikret'in bir "hayal"in peşine düşmesi de bir hayalcilik olmaktan çıkar.

Fikret'in "Haluk'un Amentüsü" (Haluk'un İnancı) adlı ünlü şiirine bakıldığında, neden ütopyaya meyyal olduğu da kendiliğinden anlaşılacaktır: "Bir yaratıcı güç var, ulu ve ak pak/ Kutsal ve yüce, ona vicdanla inandım// Yeryüzü vatanım, insan soyu milletimdir benim/ Ancak böyle düşünenin insan olacağına inandım// Şeytan da biziz cin de, ne şeytan, ne melek var/ Dünya dönecek cennete insanla, inandım// (...) // Tekmil insanlar kardeşi birbirinin...Bir hayal bu/ Olsun, ben o hayale bin canla inandım// İnsan eti yenmez; oh dedim içimden, ne iyi,/ Bir an için dedelerimi unuttum da, inandım// (...) // Elbet şu mezar hayatı zifiri karanlığın ardından/ Aydınlık bir kıyamet günü gelecek, buna imanla inandım// Aklın, o büyük sihirbazın hüneri önünde/ yok olacak gerçek dışı ne varsa, inandım// Karanlıklar sönecek, yanacak hakkın ışığı/ patlayan bir volkan gibi, bir anda, inandım// (...) // Bir gün yapacak fen şu kara toprağı altın/ Bilim gücüyle olacak ne olacaksa...İnandım.//"[384]

Ancak Fikret ve arkadaşlarının projesi hiçbir zaman bir ütopya katına yükselememiştir. Gerçekleştirilemediğinden ötürü değil; gerçekleştirilmiş olsaydı bile bir ütopya sayılamayacaktı: Temel motifinden ötürü. Fikret ve arkadaşları Yeni Zelanda'ya yerleşerek yepyeni bir toplum kurmayı öngörmemişlerdir. Buna dair herhangi bir kayıt yoktur. Yalnızca, dünyadan yaka silken aydınlar olarak, "bu dünyayı" yakalarından atmayı arzulamış ve vara vara Yeni Zelanda hayaline varabilmişlerdir. Bu bağlamda proje daha baştan ölüdür ve ütopya katında sayılmamak gerekir.

---

[383] Y. Kadri'den aktaran, Şemsettin Kutlu, (1972), **Servetifünun Dönemi Türk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul: Bateş Yayınları, s. 12

[384] Yenileştiren A. Kadir, (1980), **Bugünün Diliyle Tevfik Fikret**, 3. Baskı, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 125ve devamı.

Proje her ne kadar ölü doğduysa da en azından, bir örnek bile olsa, benzeri bir ürünün ortaya çıkmasına aracı olmuştur. Bu ürün, Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Hayat-ı Muhayyel* (Hayal Edilen Hayat) adlı öyküsüdür.[385]

Hayat-ı Muhayyel'in yazımı ve yayın tarihleri konusunda da farklılıklar gözlenmekle birlikte,[386] kolaylıkla bu öykünün Yeni Zelanda projesini kuşatan düşünsel ve toplumsal ortam ve çevrenin bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

Öykü "Bu şimdiki alemlerden pek uzaklara gitmiş idik; mazi ile aramızda ebedi fırtınalarla cenkleşen büyük denizler vardı" tümcesiyle başlar ve birinci çoğul adılı kullanılarak sürer. Anlaşılan öykünün kahramanları verili tarih ve coğrafyayı geride bırakmışlardır. "Şimdi her şey yeni idi; hatta kalplerimiz, hatta hislerimiz, hatta ilk günlerde kubbei saf ve laciverdisi altında misafir olduğumuz semayı müvekkep [bu sözcük anlaşılamadı ama sanırım cümle şöyle okunabilir: "İlk günlerde saf ve laciverdi kubbesi altında misafir olduğumuz gökyüzü] bile yeni idi (...) ve bu saf ve masum tabiatın sinei müşfikında (şefkatli göğsünde) bizim için yeni başlayan bu hayat, -ah bu hakikate iktiran etmeyecek (yaklaşmayan, yaklaşmayacak) hayatı muhayyel! (hayal edilen hayat)- bilhassa bu hayatı muazzez (değerli hayat) hepsinden yeni, hepsinden saf ve tabii idi."[387] Görüldüğü gibi, öykünün kahramanları eski tarih ve coğrafyayı geride bırakmışlardır ama bu bırakış biçimi, onun içinden geçerek yeni bir tarih ve coğrafyanın kurulmasıyla olmamıştır. Öykünün kahramanları hazır, doğal bir cennete taşınarak geçmişten kopmuşlardır.

Öykünün mekanı klasik, tanıdık hatta adeta bir ütopya mekanıdır: Sert kayalarla denizden ayrılmış, dolayısıyla denizden gelecek her türlü tehdide karşı korunaklı bir ada sahilidir mekan. Ayrıca bu ada bütün doğallığıyla yeni konuklarına "hüsnükabul" göstermiştir. "Bütün tabiatı muhita (bütün doğal çevre) -pak ve tabii bir hayat ile zinde, faal görünen bu validei müşfika- (şefkatli ana) bizi ağuşuna (kucağına) alır, bağrına basar, bu derin, bu umumi hayat içinde kederlerimizi unutturur (...) oh, serbestçe, insanca yaşamak

---

[385] Bu yapıtın, ne yazık ki Latin abecesiyle baskısı yoktur. Latin abecesi bir yana, Milli Kütüphane'de Arap abecesiyle bile kaydı bulunmamaktadır. Ancak, Ankara'da SBF kütüphanesinde Arap harfli bir nüshasının kaydı görünmektedir. Dolayısıyla bu yapıtı okuma olanağım olmadı. Ancak iki kaynakta yer aldığı kadarıyla yapıt üzerine söz söyleyebiliyorum. Söylediklerim, bu kayıt altında değerlendirilmelidir.

[386] Kimi kaynaklara göre bu öykünün yayın tarihi 1897 ve ikinci baskısı olmalı, 1899'dur. Bkz. C. Kudret, (1998), s. 237 Başka bazısına göre, 1897'dir. Bkz. S. Kemal Karaalioğlu, (1978), **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. Cilt, İstanbul: İnkilap ve Aka Yayınları, s. 758. Yine başka bazısı için bu tarih, 1899'dur. Bkz. Z. Kerman ve S. Tural ve diğerleri, (1987), s. 146

[387] Ali Canip, (1934) **Türk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul: Milli Eğitim Vekaleti Yayınları, s. 222'den itibaren alıntı yapılmaktadır. Aksi belirtilmedikçe alıntılar bu metindendir.

arzularını bize verirdi." Görüldüğü gibi, adanın yeni sakinleriyle doğa arasında hiçbir sorun yoktur. Aksine tam bir uyum vardır. Bu kendi iç doğaları bakımından da böyledir. İnsanların artık hiçbir sorunu, hiçbir çatışması kalmamış, her şey kendiliğinden bu mekana gelmekle çözülüvermiştir.

Yapıt, yarı-komünal bir yaşam tarzını betimlemektedir. Öncelikle topluluğun üyelerinin bütün gereksinimleri doğanın verdikleriyle ve asgari sınırlarla çizilmiştir. Yazara göre, bu insanların en temel gereksinimi "birbirimizin yanında yaşamak, zihinlerimizde insaniyet için layık gördüğümüz bir hayat ile yaşamak, birbirimizi sevmek, çalışmak, çocuklarımızı büyütmek"ten öte bir şey değildir. Öyküde aile kurumu önemli bir yere sahiptir. Topluluk aileler düzeyinde örgütlenmiştir ve buna uygun olarak her ailenin benzer sadelikte bir evi vardır. Her evde "birer büyük iş odası, birer küçük salon, çocuklarımıza birer küçük oda, birer yatak odası vardı." Fakat anlaşıldığı kadarıyla adadakiler daha çok ortak mekanda zaman geçirmektedir. "Köyümüzün ortasında müşterek (ortak) bir bina var idi. Burası, hepimizi istiap edecek kadar (hepimizi alacak kadar) geniş bir yemek salonundan, gene büyük bir salonla bir kütüphaneden terekküp ediyordu. (meydana geliyordu)" Tüm yemekler ortak yenilmekte, ortak hazırlanmakta, herkes birbirine ortak hizmet etmektedir. Sırasıyla her aile bütün yemek işlerini üstlenmektedir.

Adadaki kamusal yaşam, anlaşıldığı kadarıyla özellikle bu akşam yemeklerinden sonra anlamlı bir içeriğe kavuşmaktadır. Çünkü yemekten sonra "balkonda kahveler içilir, latifeler (şakalar, güldürücü öyküler) temadi ederdi (sürüp giderdi). Salona çekildiğimiz zaman şetaretli muhavereler (şenlikli konuşmalar) arasında köyün hayatına müteallik (ilişkin) meseleler halledilivirir, her şeyden bahsolunur, sonra biraz piyano çalınır, biraz şiir okunur, saatlerin tayaranından (uçup gitmesinden) bihaber (habersiz) kalınırdı." Kamusal yaşama dair verilen ayrıntı bundan ibarettir. Adada, varsa mülkiyet ilişkileri, kadın-erkek ilişkileri ve kadınlık-erkeklik rolleri, yönetim ilişkileri, varsa eğitim süreci bir soru imi olarak kalmaktadır.[388]

[388] Cevdet Kudret'in aktardığından anlaşıldığı kadarıyla, köyde geleneksel kadın-erkek rolleri yeniden üretilmektedir. "Bir yandan büyüyen çocuklar kütüphane salonunda muntazaman derslerini aldıktan sonra babalarına yardıma gidiyorlar; kızlar validelerinin işlerine iştirak ediyorlardı.". C. Kudret, (1998), s. 247. Dikkat edilirse, H. Cahit Yalçın "çocuklar" derken yalnızca erkek çocukları kastetmekte, arkasından kızlar için ayrı bir cümle kurma gereği duymaktadır. Ayrıca, erkeklerin babalarına, kızların analarına yardıma gittiğine dikkat edilmelidir.

Anlaşıldığı kadarıyla, *Hayat-ı Muhayyel*'in kahramanları bu adaya geldiklerinde yanlarında çocuk yoktur. Daha sonra köyün bir çocuğu olur. Herkes çok sevinir ve adını köyün "defter-i vekayisi"ne yazarlar: Adem. Adem'in arkasından "Havva"lara sıra gelir elbette.[389] Böylece yazar doğayla uyumlu bir küçük topluluktan insanlığı yeniden üretmeye girişir. Ama bu insanlık üretimden niteliksel olarak kopmuş, mümkün olduğunca doğanın sunduklarıyla yetinen, artık ürüne yönelmeyen, kendi içine kapalı bir insanlık olacaktır. Öyle kapalı ki kendi aralarında yalnızca kendi yapıtlarını okumaktadırlar.[390]

Hayat-ı Muhayyel'i bir ütopya saymak ne ölçüde mümkün? *Hayat-ı Muhayyel* bir ütopya olmaktan çok, ütopyayı besleyen ön formlardan biri olan *Arcadia* formunun soluk bir kopyası görünümündedir. *Arcadia,* ekolojist niteliğiyle, diğer formlara göre, biraz daha öne çıkar. *Altın Çağ* ve *Cocagne Ülkesi*'ne göre, Arcadia'nın insanları çalışan insanlardır. Fakat bu çalışma faaliyeti doğa ile uyum içinde gerçekleşir. Doğayla yaşanan bu uyuma paralel olarak, toplumsal yaşam da çelişkileriden arınmış ve ılımlı bir noktada stabilize olmuştur. Bu yanıyla ütopyadan ayrıldığı hemen fark edilmektedir. Ütopyalar, başta da belirttiği gibi, insan ile doğayı (ister insanı çevreleyen dış doğadan söz edelim, istersek doğrudan insanın kendi iç doğasından ve bunun toplumsal yaşamla karşılıklı olarak oluşturduğu toplumsal bir doğadan) karşı karşıya koyarlar ve doğanın üstünde bir insan-akıl hükümranlığını temsil ederler. Arcadia'da tam bir toprağa dönüş söz konusudur. İlerlemeye ve sınıf çelişkilerinin giderek belirginleşip keskinleşmesine karşı bir öfke sezilir. Mevcut toplumsal yaşam sınıfsal olarak çözümlenmediği için, üretim ilişkileri göz ardı edilerek, üretim teknolojilerindeki gelişime ve buna dayalı yeni, kentsel toplumsal yaşama karşı bir tepki ortaya konur. Tümüyle tarımsal bir ekonominin hakimiyeti öngörülür. Bu formun, özellikle Rönesans döneminde

---

[389] Cevdet Kudret, (1998) aynı yerde.

[390] Ütopyanın kavramsal boyutları üstünde düşünmeden, düşsel olan her şeyi ütopya sayan anlayışlardan birinin temsilcisi olan N. Öztürk bunu şöyle yorumlamaktadır: "Elbette bir edebiyat topluluğunun ütopyasının bu biçimde –deyim uygunsa- edebi bencillik içinde olması kaçınılmazdı ve bu durum Hayat-ı Muhayyel'i öbür ütopyalardan ayıran esaslı bir unsurdur." Bkz. N. Öztürk, (1992), s. 72. Oysa ütopya kavramsal olarak ele alınsaydı, bu durumun hiç de bu yapıta özgü olmadığı, hele hele yazınsal bir bencillik öğesi olarak görülemeyeceği kolayca fark edilirdi. Eğer bu bir ütopya olarak kabul ediliyorsa –ki ediliyor- o halde ütopyaların otarşik yapısının aynı zamanda kültürel yaşamlarını kuşattığı da görülecek ve bu unsur böylesi abartılmayacaktı. Yazınsal bir bencillik, ancak bu yapıtın ütopya olmadığı kabulü altında, ilginç bir yorum olarak düşünülebilir; ütopya olduğu kabulüyle değil.

etkilerini gösterdiği düşünülürse, o dönem kentsel yaşama bir tepki olarak ortaya çıktığı düşünülebilir.

Hüseyin Cahit Yalçın'ın "bütün kültürümü Batı'ya ve özellikle Fransa'ya borçluyum. (...) Diyebilirim ki, gençliğimden beri ne okumuşsam Fransızca'dır, ne öğrenmişsem o menbadan gelmiştir" dediğini[391] ve özgün yapıtlar bir yana, *Hayat-ı Muhayyel*'den çok önce Daniel Defoe'nun *Robinson*'unun *Hikaye-i Robenson* adıyla tam dört çevirisinin, Voltaire'in *Mikromega*'sının *Hikaye-i Hikemiyye-i Mikromega* ve *Hikaye-i Feylesofiyye-i Mikromega* adıyla iki ayrı nüshasının, Swift'in *Gulliver*'nin, *Gulliver'in Seyahatnamesi* adıyla bir çevirisinin bulunduğunu anımsadığımızda,[392] kolaylıkla Yalçın'ın Batı edebiyatının etki alanı içinde olduğunu ve bu öyküsünün de, bu etkilenişin açık örneklerinden biri gibi göründüğünü söyleyebiliriz. Kuşkusuz, öykünün varlık nedenini salt buna bağlamadan.

[391] Aktaran, S. Kemal Karaalioğlu, (1978), s. 751
[392] F.Naci, (1981), s. 14.

2. "SERBEST İNSANLAR ÜLKESİ"NİN BAŞKENTİ "ANKARA"

Hayat-ı Muhayyel'in ardından, ütopya bağlamında ele alınabilecek bir diğer yapıt için otuz yıl beklemek gerekecektir. Bu yılların sonunda karşımıza çıkan ürün ise, edebiyat tarihimizin adeta kayıp halkalarından biri olan, Ahmet Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı romanıdır.[393] Bu romana Ahmet Ağaoğlu ile ilgili biyografileride yer verilmekte ama nedense, Türk romanıyla ilgili kronolojileride yer verilmemektedir.[394]

Ahmet Ağaoğlu Azerbaycan'da doğup büyümüş, eğitimini Rusya ve Fransa'da sürdürmüş; Sovyet devriminden sonra bağımsız bir Azerbaycan kurma girişimlerinde rol almış, milliyetçi bir politikacıdır. 1919-21 arasını, Malta'da sürgünde geçiren Ağaoğlu, dönüşünde Anadolu'ya geçerek Matbuat Umum Müdürlüğü, milletvekilliği, hukuk fakültesinde öğretim üyeliği, Serbest Fırka kuruculuğu, gazetecilik gibi görevlerde bulunmuştur. Temel olarak Türk milliyetçiliğine bağlı olan yazar, ulus olma bilinci ile din bilincini karşı karşıya getirmeye çalışan ve İslam'ın birliğini ulus bilincinin parçaladığını savlayanlara karşı mücadele vermiş, din birliği ve bilincinin aynı din ve bilince sahip uluslar arasındaki savaşları bile önlemeye yetmediğini belirterek Türklük bilincini sürekli öne çıkarmaya çalışmış; bunun için de, Arapların Müslüman olmakla kendi dil ve tarihlerinden kopmadıklarını, oysa Türklerin Müslümanlıkla birlikte kendine yabancılaştığını ileri sürmüştür.

Kendisini "kalble, hisle doğulu; kafa ile batılı; kültür bakımından Türk-İslam, uygarlık bakımından Avrupalı" olarak niteleyen Ağaoğlu, buna bağlı olarak Doğunun siyasal geleneklerine, özellikle hükümdara mutlak boyun eğme zihniyetine karşı çıkarak, vatandaşlık ve birey bilincinin geliştirilmesi gerektiğini savunmuş ve bu bağlamda da, kendisinin "Kemalist, inkılapçı ve devletçi" olduğunu beyan etmiştir. Ancak, biraz ileride, romanında da

---

[393] Ahmet Ağaoğlu, (1930), Önce *Cumhuriyet* gazetesinde dizi olarak yayınlanmış, ardından kitap olarak çıkmıştır. Kitabın bir nüshası Ankara Milli Kütüphane'de, diğer bir nüshası da AÜ.SBF Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

[394] Örneğin, bkz. Ali Püsküllüoğlu, (1964) Aynı kronoloji anlaşılan güncellenerek Milliyet Sanat Dergisi'nde, 1977 yılında da yayınlanmış ama Ahmet Ağaoğlu yine unutulmuştur. Bu kronolojiden yararlanarak bir sıralama yapan Fethi Naci de 1980'e kadar yayınlanan romanlara göz atmadan veri sayıp, 1980 sonrasını eklemekle yetinmiştir.. Bkz. F. Naci, (1981), s. 452-464 Biyografileride yer alırken, roman kronolojilerine alınmamasının, yapıtın roman sayılıp sayılmamasıyla, yani bu kronoloji düzenlenirken kullanılan yazınsal ölçütlerle bir ilişkisi var mıdır, bilemiyorum doğrusu.

görüleceği gibi, daha çok liberal bir çizgide durmaktadır.[395] Anlaşıldığı kadarıyla gerçekte milliyetçi bir çizgiyi temsil eden Ağaoğlu, 1923'ten itibaren bu çizginin ikincil plana düşmesiyle Kemalizme dönüş yaparak, Kemalist olduğu savıyla siyasal alanda kendisine yer açabilmiştir.[396]

Kitabı yazma amacı olarak, Ağaoğlu "mukaddeme"de şöyle demektedir: "Türk milleti Dahi rehberinin sevki ile Cümhuriyet gibi en mütekamil bir idare şeklini tahakkuk ettirmiştir; Fekat bu pek ince, pek zarif ve binaenaleyh pek müşkül olan Devlet idare şeklinin inkişaf ve takviyesi için – Cümhuriyet bizden yani Türk milletinin fertlerinden bazı manevi hususiyetlerin mevcudiyetini talep ediyor."[397] Dolayısıyla, *Serbest İnsanlar Ülkesi'ni* adeta bir ahlak kitabı olarak okumak mümkün görünmektedir.

"Ben bir esir idim; hür olmak istedim. Zincirlerimi kırdım, kal'enin duvarını deldim ve açığa çıkarak derin bir nefes aldım" tümcesiyle başlayan *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nin kahramanı, bir yol ayrımından sapıp üstünde altın hat ile "Serbest İnsanlar Ülkesi" yazan bir kalenin önüne gelir ve önü bekçiler tarafından kesilir. Dört soru sorar bekçiler: "Esaretin görünen bağlarını kırmışsın. Fakat iç halkalarını da söküp attın mı? (...) Nefsine hakim misin?, Doğruyu sever misin?, Hakikate tahammülün var mı?, İzzeti nefis sahibi misin?" "Evet" yanıtını alınca onu içeriye bırakırlar. Artık, kahramanımızın bu ülkedeki günleri başlamıştır.

Yazar, milliyetçi rengini daha en başta, geldiği ülkenin "pirleri" kendisine niçin geldiğini sorduklarında gösterir: "**Törem asil, elim necip, kanım temizdir**. Yurdum evvelce Orta Asya'nın yüksek yaylası idi. Sonra **taşkın bir kanın hamleleri** ile cetlerim Şarka, Garbe, Şimale ve Cenuba doğru yayılmışlar, memleketler basmışlar devletler kurmuşlar, medeniyetler çıkarmışlar. Evvelce ulularımız sade yaşarlardı, hakka ve kurultaya itaat ederlerdi. (...) Fakat sonraları **kanımız karıştı, köle ellerin adetlerine, töralarına (u)y(u)duk**. (...) Efendi milletim köle oldu. (...) Aramızdan sarı saçlı, mert yüzlü, aslan bakışlı biri çıktı. Meğerki elini sakınan, yurdunu

---

[395] Ağaoğlu ile ilgili biyografik notlar için, bkz. Şükran Kurdakul, (1986), **Çağdaş Türk Edebiyatı (Meşrutiyet Dönemi)**, İstanbul: Broy Yayınları, s. 514 ve devamı. Ancak, Kurdakul, Ağaoğlu'nun yapıtları arasında saydığı *Serbest İnsanlar Ülkesi'nde*'nin tarihini yanlış olarak, 1931 olarak aktarmaktadır. Aynı tarih yanlışını, S. Kemal Karaalioğlu'da yapmakta ve 1931 tarihini vermektedir. Bkz. S. K. Karaalioğlu, (1978), s. 706. Oysa AÜ. SBF Kütüphanesi'nde bulunan nüsha kitabın 1930 yılında yazıldığını ve yayınlandığını göstermektedir.

[396] Şükran Kurdakul, (1987), **Çağdaş Türk Edebiyatı, (Cumhuriyet Dönemi)**, İstanbul: Broy Yayınları, s. 18

esirgeyen tanrının resulü imiş! (...) Ümitsizlik içinde kıvranırken tanrı resulünün sesini ben de işittim, birden bire canlandım, zincirlerimi kırdım (...) ve hürriyeti ararken bu diyara geldim."(s. 6) Pirler kahramanımıza şu yanıtı verirler: "Evet! Evet! Biz de o kahramanı tanırız ve onun aşıkıyız. Burada onun ideali namına hareket ederiz." (Aksi belirtilmedikçe bütün vurgular bana aittir.)

Ağaoğlu, böylece daha en başta, gerek yazılarında, gerekse bizzat bu kitabın içinde eleştirip durduğu bir şeyi unutup, aynı tuzağa düşer. "Ağaoğlu'na göre, doğunun biricik rehber saydığı Şeyh Sadi bile **Gülistan**'da hükümdara mutlak boyun eğme düşüncesini ilkeleştirmiş"tir.[398] Yani, bir kulluk bilincini temel almış ve yeniden üretmiştir. Bu kitabında da bunu eleştiren Ağaoğlu Şark kasidehanlarına şöyle saldırmaktadır: "Hele Şark cemaatlerini içlerinden yiyip kemiren bu müdahine (yaltaklık, dalkavukluk) ve tabasbus (yaltaklanma, alçakça yalvarma) en korkuncu ve en tahripkarıdır. (...) Şark kasidehanları bilmiyerek ve farkına varmıyarak milletlerine en çok fenalık yapmış insanlardır!" (s.18) Üstelik bununla yetinmeyen Ağaoğlu, içinde bulunduğu eğitim sistemini de "Ne gariptir ki bu kasideler hür olmak istiyen aynı cemaatlerin mekteplerinde hala da edebi numune olmak üzere okutturulmaktadır!" diyerek eleştirmektedir. Doğrusu, Mustafa Kemal'i dalkavukça yükselterek peygamber rolüne sokan Ağaoğlu'nun, arkasından aynı kitapta yaptığı bu eleştiri biraz komik kaçmaktadır.

Serbest İnsanlar Ülkesi nasıl bir ülkedir? Ütopyalar geleneksel olarak, eşitlik vurgulu yapıtlardır; özgürlük değil. Özgürlük ile eşitlik arasında bir gerilim öngörülüyorsa ve gerilim bir çatışmaya dönüşmüşse ütopyacı tercihini eşitlikten yana yapar; özgürlükten değil. Ağaoğlunun tercihi ise özgürlükten yanadır. Kitap baştan sona yinelenen bir "hürriyet" temasıyla tıka basa doludur. Soyut bir hürriyet. "İnsan kainatın şuurudur. Ona, taparız onu takdis ederiz. Hürriyet şuurun mukaddes cevheridir. Onu severiz, ona bağlıyız. Serbest insanlar ülkesi şuurun ve hürriyetin mabedidir. Ona sığınırız, ona güveniriz." (s.11) Yani, özgürlük bilincin özüdür; bilinç ise insandır; o halde özgürlük insanın özüdür. Fakat insan özünde olan özgürlük duygusunu sonradan yitirmiş ve köleleşmiştir. İşte Ağaoğlu'nun ülkesinde, La Boetie'yi yankılarcasına,[399] bu bilinç yeniden kazanılmış ve yeniden yeniden üretilmeye devam edilmektedir.

---

[397] Alıntılarda metnin özgün diline ve yazım biçimine dokunmamayı tercih ettim.
[398] Ş. Kurdakul, (1986), s. 515
[399] Etienne de La Boetie, (1995), **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. M. Ali Ağaoğulları, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları

Nasıl? Elbette ki bütün ütopyalarda görülen eğitim fetişizmi yoluyla. "Eğiticinin eğitilmesi gerektiğini unutan"[400] bir eğitim fetişizmiyle. Eğitim, bu ülkede aileden başlamakta ve okullarda, daha sonra çeşitli seminerler, gezici hatiplerin konferanslarında, ev eğlentilerinde, sinemalarda kesintisiz işleyen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Çocuklar 6-12 yaş arası zorunlu ilköğretime tabi ve devlet tarafından okutulmaktadır. Fakat ayrıca "zenginler doğrudan doğruya fakir çocuklarının okumalarında alakadardırlar. Zira, bu çocuklardır ki bilahare o zenginlerin müesseselerinde, fabrikalarında, imalatanelerinde üstat ve amele sıfatile çalışacaklar. Okumak, yazmak bilen, anlayışlı bir amelenin verimi ile cahil bir amelenin verimi arasında mühim farklar vardır. Bu suretle zenginler, bu hususta yaptıkları fedakarlığı fazlasıyla geri alırlar." (s. 116) Eğitim alanındaki bu gelişme düzeyi öylesine yüksektir ki ülke üniversitesinde dünyadan on altı bin öğrenci ve dünyaca ünlü yüz elli profesör vardır. (s. 85) Ayrıca, kültürel anlamda dışarıya ne kadar açık oldukları belli olmasa da, kendi savlarına göre, bilim ve düşün adamları dünyaca ünlü. (s. 70.)

Eğitim niçin bu kadar önemlidir? Çünkü, "milleti millet yapan asıl şey, fikriyat ve edebiyattır. Şark millet mefhumuna yabancı kalmıştır. Çünkü şark edebiyatı içinde bulunduğu muhite, insan ve tabiat muhitine yabancı kalmıştır.(...) Münevver zümre milleti temsil ettiği gibi, onun yükselmesini alçalmasını da hazırlar." (s. 70) Burada eğitilmiş seçkinlerin önemli bir yer tuttuğu açıktır. Ama buna biraz sonra değineceğim. Eğitimin asıl önemli yanı, insanın içinde biçimlendiği dile müdahale etmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın içindeki özgürlük özünü bir kulluk bilincine dönüştüren şey doğrudan doğruya dildir, Ağaoğlu'na göre. Bu yüzden Şark kasidehanlarına ve onları eğitim malzemesi olarak kullanan eğitim sistemine saldırmaktadır. Eğitim, dil yoluyla, Serbest İnsanlar Ülkesi'nin vatandaşlarına bir kendilik ve birey bilinci kazandırmaktadır. Eğer bir ülke hür olmak istiyorsa, önce dilini özgürleştirmelidir; kulluk bilinci aşılayan malzemeyi bu dilden atmalıdır. Ağaoğlu, bu konuya başlı başına bir bölüm ayırır. (s. 92 ve devamı)

Serbest İnsanlar Ülkesi eğitim alanında tam bir devrim gerçekleştirdiği için, ekonomisi de son derece gelişmiştir ve bütün dünyaya mal ihraç etmektedir. Hatta kahramanımız görkemli bir makine fabrikasını gezerken, kendi geldiği ülkenin buradan mal alarak adeta, Serbest İnsanlar Ülkesi'ne bir "cehalet vergisi ödediği" saptamasını yapar. (s. 101) Yani eğitim ile ekonomik

[400] Karl Marx – F. Engels, (1987), s. 24

kalkınma arasında da doğrusal bir bağlantı kurulmaktadır: Eğitim, hem dış doğayı hem iç doğayı denetlemek ve biçimlendirmek için en temel araçtır. Bu nokta Ağaoğlu'nun yapıtını ütopya olarak değerlendirebilmemiz için en önemli temellerden birisidir.

Ağaoğlu bir başka dikkatsizliğini eğitim konusuyla ilgili gösterir. Eğitimdeki gelişmeler sayesinde bir yandan, rehberlik eden pirler ülkede okuma -yazma bilmeyen hiç kimsenin kalmadığını saptarken (s. 115), toplantıların birinde, konuşmacılardan biri ülke nüfusunun yüzde ikisinin hala okuma yazma bilmediğini itiraf ediverir. (s. 25) Serbest İnsanlar Ülkesi'nin "esas yasasının ikinci maddesine göre yalan, serbest insanlar ülkesinde katiyyen yasaktır. Bu illet tutulan ülke haricine çıkarılır." (s. 8) Şimdi, acaba kim yalan söylüyor? Pirler mi, konuşmacı mı, yoksa yalanın bu ülkede ülke dışına atılmayı gerektiren bir suç olduğunu savunan yazar mı?

Ağaoğlu, eşitlikçi bir yapı kurmamaktadır yapıtında. Her ne kadar, zaman zaman sade yaşantıdan söz etse de, kurduğu model eşitsizlik esasına dayanmaktadır. Ülkede özel mülkiyet vardır ve buna bağlı olarak zengin-yoksul ayrımı da vardır. Ancak gelişmiş bir sosyal devlet anlayışı sayesinde zengin ile yoksulun arasındaki makasın açılmaması sağlanmaktadır. Devlet, vatandaşına iş bulmak, iş bulamazsa işsizlik ücreti ödemek dahil, bütün sosyal hizmetleri sunmakla yükümlendirilmiştir. Bunu da servete dayalı bir vergilendirme uygulayarak finanse etmektedir. Zenginler de bundan yakınmamaktadırlar; çünkü insanların niteliği ne kadar yükselirse, hem eğitim, hem ahlak olarak, o kadar verimli olmaktadırlar. Yani devlete ödedikleri vergiyi insan malzemesi üzerinden kat kat geri alabilmektedirler.

Ülkenin bütün vatandaşları çalışmakla yükümlü kılınmıştır. Ama devlet iş bulamazsa, işsizlik ücret ödemektedir (s. 118); kendisine iş verildiği halde beğenmeyip gitmeyenler hapis cezasıyla cezalandırılmakta, ardından toplum namına zorla çalıştırılmaktadır. (s. 119)

Eşitsizlikçi bir yapı öngörüldüğü için, elbette kadın-erkek eşitsizliği de geçerli eşitsizliklerden biridir. Kadınlar, erkeklerin yararlandığı bütün olanaklardan yararlanmakta ama nedense belde reisi olamamaktadırlar. Bu yasaklanmıştır. (s. 26) Kadınların siyasal olarak sınırlandırılması anlamına gelen bu yasağın hiçbir açıklaması yer almamaktadır kitapta. Ancak, Ağaoğlu'nun da bu yasağı eleştirdiği anlaşılmaktadır; yasağa açıklayıcı bir

gerekçe bulamamışsa da. Öyleyse, neden böyle bir yasağı öngörmüştür kitabında, o da yanıtsız bir soru olarak ortada duruyor.

Eşitsizlikçi bir yapı öngörüldü mü ister istemez hapishaneler, deli evleri, mahkemeler vb., gücünü eşitsizlikten alan kurumlar da öngörülmüştür. Yine cinayetler işlenmektedir, yine yalanlar söylenmektedir, yine hile, fesat geçerli yordamlardandır ve bunları yapanlar da hapishanelere doldurulmaktadır. Ütopyalarda hapishane, deli evi vb. kurumlara geleneksel olarak pek fazla yer verilmez. Çünkü insan doğasının plastik olduğu varsayımı ve bununla işleyen eğitim fetişizmi ve böylece insan davranışlarının dışlaştırılabileceği ve denetlenebileceği kabulü, bu tip yasal düzenlemeler ve bunları somutlaştıran cezaevi, deli evi gibi kurumlara gerek olmaksızın bir denetimi öngörür ve gerçekleştirir. Anlaşılan Ağaoğlu kurduğu eğitim sistemine ve özünde özgürlük ve erdemlilik olduğunu savunduğu insan doğasına çok fazla güvenmemekte ve "ne olmaz ne olmaz" niyetiyle hapishane ve deli evi gibi, ceza yasaları gibi temel kurumları sisteminden dışarı atmaya kalkışmamaktadır.

Ağaoğlu'nun eşitsizlikçiliği kendini en çok siyasal örgütlenme, siyasal hakların kullanımı, yönetime katılma gibi konularda, doğrudan kamusal alanda göstermektedir.

Serbest İnsanlar Ülkesi anlaşıldığı kadarıyla temsili bir sistemle yönetilmektedir. Halk yöneticileri seçimle belirlemektedir. Ancak, halkın istediğini seçme hakkı elinden alınmıştır. Seçmenler, yalnızca kendilerini profesyonel olarak bu işe adamış adaylar arasından bir seçim yapabilmektedir. Çünkü ülkede "esas yasa"nın 11. maddesi gereğince, ülkenin işlerini görmek tecrübe ve ihtisas sahiplerinin tekeline bırakılmıştır.(s. 8) Ülke işlerinde, yani siyasette tecrübe ve ihtisas sahibi olmanın anlamı ise en baştan bu iş için talip olmak ve buna uygun koşullarda özel olarak eğitilmektir. Yani bir kast oluşumunun içinde yer almaktır.Yöneticilik ya da siyaset yapmak isteyenler, hemen normal vatandaşlardan ayrılıyor. Normal vatandaşla yönetici adayı sınıf aynı koşullara tabi değil. Yönetici sınıf, devlet nam ve hesabına yetiştiriliyor ve bütün yaşamlarını devlete adıyorlar. Yani, yönetici sınıfın kamu yaşamı-özel yaşamı gibi bir ayrıma kesinlikle hakkı olmadığı gibi, bu sınıf yöneticilik işinden başka hiçbir iş yapamıyor. (s. 38) Yalnız, burada yönetici sınıfın biraz geniş tutulduğunu belirtmeliyim. Sınıf kapsamında salt yöneticiler değil, devlet memurları da yer alıyor. Platon'dan ciddi bir biçimde etkilendiği anlaşılan

Ağaoğlu, *Devlet*'te öngörüldüğü gibi bir yönetici sınıf tasarlıyor ve yine orada öngörüldüğü gibi onların yaşamının tümüyle devlete adıyor.

Siyasette öylesine yüksek düzeyde bir uzmanlık öngörülmüş durumdaki; mecliste, örneğin maliye ile ilgili bir tasarı görüşülüyorsa, tasarı hakkında ancak partilerin maliye uzmanları görüş bildirebiliyor. Onun dışındakiler yalnızca dinleyip oy vermekle mükellef. Meclis üç kanatlı. "Mecliste üç parti var: Orta, sağ ve sol." Gerçekte, üç parti arasında niteliksel bir ayrım da öngörülmüyor. Çünkü nihayetinde üç partinin elemanlarını da özel bir kategori olarak devlet yetiştiriyor, yaşatıyor ve her an denetimi altında bulunduruyor. İşte halk bu partilerin adayları arasında seçme yapma hakkına sahip. Yani bir tür "halkını dövmeyen dizini döver", "halkı başıboş bırakırsan ya davulcuya oy verir, ya zurnacıya" zihniyeti. Fakat Ağaoğlu'nun hakkını yememek için, halkın memurları "murakabe" etme (denetleme) hak ve yükümlülüğüne sahip olduğunu da eklemeliyim. (s. 34 ve 35) Ancak, bu denetlemenin nasıl yapıldığı, buna dair kurumların varlığı, halka tanınan hak ve yetkiler konusunda Ağaoğlu tam bir sessizlik içinde. Kitabın tümünden anlaşıldığı kadarıyla bu murakabe yetkisinin asıl sahibi yine devletten başkası değil. Devlet halk adına bunu yerine getiriyor. Karşımızdaki tam anlamıyla halklaşmış bir devlet yani. Devletten ayrı bir halk, halktan ayrı bir devlet öngörülmüyor; ideolojik ve ahlaksal planda. Oysa siyaset yapmanın belirli bir zümrenin tekeline bırakılışından da çıkarsanabileceği gibi, devlet ve halk arasında belli bir ayrım var. Devlet halkın üstünde ve sürekli kolluyor onu.

Anlaşıldığı kadarıyla, Ağaoğlu seçkin siyasal kadroların ve aydınların insiyatifinden başka hiçbir inisiyatife yer bırakmamaktadır. Bu öncü kadrolar ülke için en temel öneme sahip mevkileri tutmakta, programları yapmakta, uygulamakta; halk ise öncü kadroların parmağının gösterdiği yere doğru ilerlemekten başka hiçbir şey yapmamaktadır. Bu bağlamda, tam da özgürlük nutuklarıyla ülke kurulurken, gerçekten halkın tümüyle yeniden köleleştirildiğini kolayca belirtebiliriz. Gücünü önceden tanrısal kaynaklardan ya da türdan alan hükümdarlık ideolojisi ve bu ideolojiye bağlı doğruluk söylemi yıkılmış; yerine, gücünü aklın, bilimin gücünden ve meşruluğundan alan ama yine bir doğruluk söyleminden başka bir şey olmayan ve buna bağlı olarak yine dayatmacı, belirleyici, dışlayıcı köleleştirici bir başka toplumsal ve siyasal rejim geçirilmiştir. Bu rejimin motoru ise ülkedeki aydınlar ve her sınıftan düşünce adamlarıdır. Çünkü Ağaoğlu'na göre, "bir millet, bir memleket

birer kalıptır. Bu kalıpları canlandıracak, harekete getirecek hisler ve fikirler olmazsa, ölü vücutlar gibi kalırlar."[401] Yazarın edebiyatı ve eğitimi önemsemesi ve kendi anlayışı dışındaki edebiyat ve düşün dünyasına saldırısının sertliği buradan kaynaklanmaktadır.

Bu bağlamda Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesi'nin* ütopyacı kabullerden hareket ettiğini düşünmek mümkün görünüyor. Çünkü belirli bir doğruluk söylemini, akıl ve bilimle temellendirmek ve bu bağlamda ilerlemeci bir çizgi tutturmak geleneksel ütopyaların hemen tümünde görülebilen bir özelliktir. Ancak, aynı bağlamdan olmak üzere, geleneksel ütopyacı eğilim devleti ortadan kaldırır. Çünkü giderek halk devletten ibaret hale gelir. Ayrıca, kendisini çeşitli yasa ve kurumlar aracılığıyla somutlayan bir devlete gereksinim kalmaz. Bunun anlamı devletin ortadan kalkması değildir. Aksine, devletin her bir ütopya yurttaşının en küçük hücrelerine kadar yerleşmesi, bir anlamda atomize olurken, öbür yandan atomizasyon yoluyla yaygınlaşıp çoğullaşması ve nihayet gerçekte özgür bir halktan söz edilemez hale gelinmesidir. Ağaoğlu, yine bilincinin en küçük gözeneklerine kadar sızdığı anlaşılan halka karşı güvensizlik, hatta yer yer düşmanlık, onu küçümsemesi nedeniyle devleti bir kurum olarak ortadan kaldırmayı da ne yazık ki tercih edemiyor. Fakat yine aynı Ağaoğlu, toplumun parçalanmasını önlemek için, bir yandan özel mülkiyet rejiminden kaynaklanan bir eşitsizliği ve sınıf farklılığını varsayarken, öbür yandan bu sınıf farklılığının bir sınıf çatışmasına dönüşmemesi için halkın diğerkam, özgeci ahlakına ve dayanışma ruhuna güvenmek zorunda kalıyor. Diğerkamlığı geliştirebilmek için de dönüp yeniden eğitim sistemine atıyor topu. Çünkü "hürriyet yalnızca diğerkam seciyelere dayanır." (s. 51)

Bir kale içinde bir devlet kurup, bu devletin en az yarım milyon amelesi olduğunu, bir o kadar da çocuk ekler ve diğer toplumsal kesimleri de bu sayıya katarsanız en az iki milyonluk bir nüfusu bu kaleye sığdırarak, içinde bir de şimendiferler gezdiren Ağaoğlu'nun kitabı, yarattığı bu mucizevi devlete katılmaya karar veren kahramanın, pagan bir yemin töreniyle yurttaşlığa geçişiyle son bulur: ""Hürriyete sadık kalacağıma ant içiyorum. (...) Bu antlarımı bozarsam bu hürriyet meleği beni çarpsın!" (s. 128)

---

[401] Ağaoğlu'nun "Cemiyet" adlı makalesinden aktaran , S. Kemal Karaalioğlu, (1978), s. 707.

Hürriyet meleğinin Ahmet Ağaoğlu'nu çarpıp çarpmadığını bilmiyoruz ama Kemalizm'in çarptığını kolaylıkla saptayabiliriz. *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nin genç Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici kadrolarının ideolojisini yansıttığını, halkı ve sınıf mücadelesini tümüyle göz ardı ederek, seçkinci bir yaklaşımla, içinde faşizmin tohumlarını barındıran, ahlakçı, liberal bir ütopya denemesi olduğunu; ancak bu denemenin de Cumhuriyet Halk Partisi'nin parti programının ozaliti olmaktan öteye geçemediğini söyleyebiliriz. Bu ozalit dört yıl sonra, biraz daha cilalanmış olarak karşımıza çıkacak ve *Serbest İnsanlar Ülkesi* bir de başkente kavuşacaktır: Yakup Kadri'nin kaleminden, *Ankara*.[402]

Ankara romanının tümü bu yazının konusunu ilgilendirmiyor. *Ankara*, üç bölümden oluşan bir romandır. İlk bölümde, Sakarya savaşı öncesi ulusal kurtuluş savaşı yılları, ikinci bölümde, Cumhuriyet'in ilanını izleyen yıllar ve nihayet üçüncü bölümde de Cumhuriyet sonrası, 1937'den itibaren öngörülen dönem anlatılır. Romanın baş kahramanı bizzat Ankara kenti olarak görülebilir. Yazar, ilk iki bölümde kendi bakış açısıyla Ankara'nın serüvenini izlerken, üçüncü bölümde bir anlamda düşlediği Ankara'yı ve Ankara merkezli Türkiye'yi resmetmeye çalışmıştır. Bu yazıyı ilgilendiren kısmı da bu bölümdür zaten. Romanın her üç bölümünde de, Ankara'dan sonra, ikinci kahraman Selma Hanım ve onun evlilikleridir. İlk dönemde ulusal mücadeleye karşı lakayt ve kendi adına korkular çeken bir banka bürokratıyla evli olan Selma, bu bölümden kocasından boşanarak ve aşkı Kurtuluş Savaşı'nın subaylarından Hakkı'da bularak ayrılır. İkinci bölümde ise, Hakkı'nın bütün yıldızları dökülmüş, vurguncu bir sınıfın üyesi olmuştur. Selma bu kez de aşkı idealist gazeteci ve yazar Neşet Sabit'te bulacaktır. Üçüncü bölüm aynı zamanda Neşet Sabit ve Selma'nın aşkını ve evliliğini anlatır. Fakat "bu "idealist" Neşet Sabit'in sonradan ne hale geldiğini, bakan olabilmek için nasıl bir "politikacı" olduğunu, sonunda CHP'den ayrılarak DP'ye geçişini Yakup Kadri **Panorama**'da anlatır; ama artık işe Selma Hanım'ı karıştırmaz., Selma Hanım Neşet Sabit'in "döneklik"lerine kızarak ondan ayrılmaya kalkışmaz. Yaşı ilerlediği için olacak..."[403] Görüldüğü gibi, *Ankara*'nın bütün erkekleri giderek idealizmini yitirerek bir kuklaya dönüşmekte, kadın kahramanı Selma Hanım ise arayıştan arayışa koşmakta ama idealizmini yitirmemektedir. Belki bu yüzden olacak, *Ankara'yı* yeni Türk kadınının romanı olarak niteleyenler de

[402] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, (1981)
[403] Fethi Naci, (1981), s. 203

bulunmaktadır.[404] Ancak bu "Yeni Türk kadını"nın çözümü neden hep aşktan aşka, kocadan kocaya koşarak aradığı ayrı bir soru imi olarak ortada durmuyor değil.

Ankara'nın üçüncü kısmı, Selma Hanım'ın Mustafa Kemal'in 10. Yıl Nutku'nu anımsamasıyla başlar. Bu nutkun üzerinde dört yıl geçmiştir ve bir zamanlar derme çatma bir takım tribünlerin olduğu yerde, şimdi betondan ve kara Ankara taşından stadium'un gürbüz ve sade endamı yükselmektedir.(s. 161) Selma Hanım "bu azametli ve oluş selinde bir gül yaprağı gibi akıp gittiğini hissetmektedir. Bundan dört yıl evvel yüzünü gördüğü ve sesini işittiği tanrı, aydınlığa, ol! demişti; aydınlık oluyordu. Suya ol! demişti, su oluyordu." Mustafa Kemal, *Serbest İnsanlar Ülkesi*'nden dört yıl sonra, tanrı resulluğundan tanrılığa terfi etmiş görünmektedir.

"Ankara, bütün manasıyla bir Orfe masalını yaşamaya başlamıştı. Ve bu masalın kahramanının, saçlarındaki güneş, gözlerindeki gök parıltısıyla daima taze, daima coşkun bir ezeli gençlik kaynağı gibi yeşil Çankaya tepesinde çağladığı ve onun varlığından bir seyyalenin daima aşağıya doğru aktığı hissolunuyordu." (s. 167) Şehir, Jansen planına göre düzenlenmiş ve halk belli başlı birkaç merkezi mahallede toplanmıştır. Özellikle Kale civarındaki mahalle ve işyerleri boşaltılarak merkezileştirilmiştir. Yeni mahalleler birbirinin güneşini ve panoramasını kesmesin diye bir amfiteatr biçiminde inşa edilmiştir. (s. 173)

Kurtuluş Savaşı'nın ve hemen ardından gelen ilk dönemin kuşakları yavaş yavaş tasfiye edilmiş ve yerlerine eğitimli, yeni kuşaklar geçmiştir. Örneğin, romanın başından beri serüvenini izlediğimiz esnaf temsilcisi Sungurluzade Biraderler'in oğulları iş başındadır. Biri, Ankara İktisat Enstitüsü mezunu, diğeri, Avrupa'da dericilik tahsil etmiş, öteki ise İstanbul Üniversitesi Fen Fakültesi'nden mezun. (s. 166) Kahramanlarımızdan Neşet Sabit, İçtimai Mükellefiyet Teşkilatı'nın üyelerinden biriyken, diğer kahramanımız Selma Hanım büyük bir kız müessesesini yönetmektedir. Kahramanlarımız "havanın iyi olduğu günlerde, kır gezintileri, spor eğlenceleri, Stadium'daki müsabakalar; fena olduğu günlerde, şehrin belli başlı sanat müesseselerindeki senfonik konserler, sergiler, halkevinin gittikçe tekamül eden temsilleri"ni (s. 165) izlemekte ve halkın arasına karışmayı tercih etmektedirler. Halkın arasına

[404] Aktaran M. Ünlü- Ö. Özcan, (1987), **20. Yüzyıl Türk Edebiyatı 1**, İstanbul: İnkılap Kitabevi, s. 276

karışmak artık sefaletin, her tür yozluğun ve pisliğin arasına karışmak anlamına gelmemektedir. Çünkü "nice kötü adetler, gayri milli cereyanlar, tereddi ve irtica unsurları (...) yeni Türk cemiyetinin bir köşesinde barınamaz ol[muştur.] Karikatürcünün parmaklarından, muharririn gözlerinden çakan şimşekler, bunları, bir tarlayı saran azgın otlar gibi yakıp kavurm[akta,] kökünden mahv[etmektedir.]" (s. 170)

Anlaşılan, yepyeni bir insan tipi yaratılmıştır. Kimdir bu yeni insan? "Yeni insan, eski insan gibi kendi eliyle kendine işkence yapmayacak kadar şuura ve hadiselerin tesirine esir yaşamayacak kadar hürriyete ermiştir. Eski insanın çektiği ıstırapların büyük bir kısmı bizzat kendi icat ve ihtiraıdır. (buluşudur) Melankoli, iç sıkıntısı, tamah, hırs, kıskançlık, iptila gibi şeylerin tahakkümünden kurtulmak bizim daima elimizde olan bir kudrettir. Fakat biz kendi ruhumuz üstünde hakim olmak kudretini daima aksine kullanmış, hatta bazan, bütün bu dertleri kendi başımıza kendi elimizle açmışızdır."(s. 177 ve devamı)

Bütün bu gelişmeler nasıl gerçekleşmiştir? İki köklü değişiklikle. Öncelikle, Tarih ve Dil Cemiyetleri birleşerek Türk Akademiasını meydana getirmiştir. Arkasından da bütün direktiflerini Yüksek İktisat Enstitüsünden ve halkevlerinden alan bir İçtimai Mükellefiyet Teşkilatı kurulmuştur. Yani, bir yanda "bir fikir ve ilim uyanışı, öbür taraftan da milli kurtuluş prensiplerine dayanan bir iktisadi kalkınma savaşının alıp yürümesiyle." (s.168) "İradeli bir fen eli, önce, yurdun iktisadi haritasını çizmişti. Bu haritaya göre, Anadolu muhtelif istihsal mıntakalarına ayrılmış ve hır mıntaka ahalisinin fonksiyonları muayyen planlara göre tesbit edilmişti."(s. 207 ve devamı)

İşte bu iradeli fen elinin programları sonucunda "Türk işçileri, Türk mühendisleri Avrupa'daki arkadaşları gibi bedbaht da değildiler. Eski Roma'nın esir sürüleri gibi bin bir mihnet ve cefa altında, bin türlü mahrumiyetle ruhları ve suratları ekşimiş, içkiden, açlıktan bütün insani faziletlerini kaybetmiş Avrupa proletaryasının sefalet ve felaketinden Türkiye'de eser görülmüyordu. Türkiye'de işçiler birer devlet memuru idi ve yüreklerinde bir devlet memurunun haysiyetini, vekarını, mesuliyetini taşıyorlardı. Başlarında patron diye bir bela yoktu." (s. 171) Gelelim köylülere: "Büyük bir kısmı İçtimai Mükellefiyet teşkilatının kooperatif şubeleriyle toplulaştırılmış bu köylüler, kooperatif şeklinde çalışıp yaşıyorlardı. (...) Bunların her Pazar gününün akşamında, kadınlı, erkekli, çoluklu çocuklu şen kalabalıklar halinde şarkılar

söyleyerek köylerine dönüşlerini seyretmek başlı başına bir zevk ve saadetti. Artık bunlar arasında eskisi gibi kirli paçavralara sarılmış dilenci kiyafetinde, hasta, sakat, sıtmalı ve kavruk köylülere hiç rasgelinmiyordu. Bir defa İçtimai Mükellefiyet Teşkilatı'nın genç hekimleri tarafından bunların yedikleri yemekler yattıkları yerler üstünde daimi bir murakabe tesis edildiği gibi, ayrıca, haftada bir kere de muayeneye tabi tutuluyorlardı. Sonra, yalnız köylüler için kurulmuş büyük istihlak kooperatiflerinde giyim ve kuşama ait şeyler devlet fabrikalarından o kadar ucuza satılıyordu ki her bir köylü bir aylık ekonomyasiyle bütün bir yıl için tepeden tırnağa kadar giyinip donanabilmek imkanını kolaylıkla temin ediyordu." (s. 174)

Alıntıların epeyce uzadığının farkındayım ama Yakup Kadri'nin halka, özellikle köylülere nasıl baktığını ve aydın-halk ilişkisini kurarken, gerçekte kurduğu ilişkinin niteliğini anlamak için bu zorunluydu. Görüldüğü gibi, *Ankara*'da yeni bir toplumsal düzen kurulmuş olmasına karşın, köylüler hala potansiyel hastalık ve pislik taşıyıcısı olarak görülmekte ve sanki kafeste beslenmesi gereken hayvanlar gibi, onlar kendilerine nasıl bakacağını, nasıl besleyeceğini bilmez varsayımından kalkarak, sürekli gözetim altında bulundurulmaktadır. Yani, yazarın halk ya da köylü düşmanlığı verili zaman diliminde köylülere yönelttiği devrimci bir eleştiriden ya da bir durum saptamasından ibaret değildir. Tersine, yeni bir toplumsal düzen kurulsa da köylüler sürekli gözetime mahkum edilerek, köylülüğün taşıdığı olumsuzluğun mutlak bir olumsuzluk olduğu alttan alta ima edilmektedir. *Ankara*'ya bütün ruhunu kazandıran da işte bu yaklaşımdır.

Yakup Kadri, bir yandan sözüm ona öncü aydın kadroları halka indirirken ya da onlarla ilişkiye geçirirken, bu ilişkinin gerçekte ilişki olmaktan çok, tek yanlı bir buyurma-yaptırım-denetim gücü tesisi anlamına geldiğini, sahip olduğu bir doğruluk söylemi adına gizlemeye bile çalışmaz. Halk, hiçbir alanda, hiçbir yerde etkin bir özne olarak karşımıza çıkmaz. Etkin özne o maharetli fen elinden başka kimse değildir. Ahmet Ağaoğlu'nda gördüğümüz o alttan alta halk düşmanlığı ve halka güvensizlik Yakup Kadri'de de kendini göstermektedir. Özellikle siyasal anlamda.

Kurduğu ütopyada siyasal sürecin nasıl işlediğine mümkün olduğunca değinmeyen ve daha çok bir mühendislik projesini anlatıyor gibi görünen Yakup Kadri, siyasal konulara değindiği ender bölümlerden birinde de, Fethi Naci'nin ifadesiyle, "seçme, seçilme gibi sözcükleri hiçbir zaman kullanmaz.

Birazcık demokratikçe bir kuruluş olması gereken bir "belediye" çalışmasını, Neşet Sabit'in oyunu aracılığıyla yerin dibine batırır"[405] ve onun yerine bir mühendislik etkinliğini koymaya kalkışır ve üstelik inkılabın ruhunun tam da burada olduğunu savunur. (s. 183 ve devamı) Bunun nedeni Atilla Özkırımlı'ya göre, Yakup Kadri'nin Atatürk'un daha 1920'de ortaya koyduğu teşhis ve çözümün bir bölümünü kabullenirken, öbür bölümünü göz ardı etmesidir. Atatürk 1920'de şu teşhis ve çözümü ortaya koymuştur: "Bizim inancımıza göre, milletimizin hayatını ve yükselmesini temin edecek olan, kendi nazım kabiliyeti ile mütenasıp görüşlerdir. Fakat esas itibariyle tetkik olunursa bizim görüşümüz –ki halkçılıktır- kuvvetin, kudretin, hakimiyetin, idarenin doğrudan doğruya halka verilmesidir, halkın elinde bulundurulmasıdır." İşte Yakup Kadri, bu teşhisin ilk bölümüne katılmış ama çözümün halkta olduğu saptamasına gözlerini yummuştur.[406] Fakat, yazarın Mustafa Kemal'in teşhisine ne ölçüde göz yumup yummadığı bir yana, içinde yer aldığı *Kadro* dergisinin ilk sayısındaki çıkış amacı anımsandığında tablo daha net anlaşılacaktır: " İnkılabın irade ve menfaati...azlık fakat ileri bir kadronun iradesinde temsil olunur...İnkılabın derinleşmesi demek...inkılap ahlak ve disiplininin ileri bir kadronun dimağından genç neslin, şehir halkının ve köylünün dimağına inmesi ve yerleşmesi demektir."[407]

Yakup Kadri'nin genel olarak İncil'den etkilendiğini ve bu etkilenmenin özellikle bazı romanlarında öne çıktığını biliyoruz. Örneğin, İsa'nın kendisini çobana, kendisine iman edenleri sürüye benzetmesi yazarı etkileyen metaforlardan biri olmalıdır; Mustafa Kemal'i İsa-çoban yerine koyarak, *Yaban*'da şöyle seslenir yazar: "Hani çoban nerede? Çoban, Ankara'nın yalçın kayası üstünden sesleniyor, sürüyü toplamaya çalışıyor. Selam sana ey mübarek çoban; gazan mübarek olsun! Fakat günün birinde sürünü topladığın zaman ben onun içinde bulunabilecek miyim?[408] Bu etkilenme *Ankara* romanında da kısmen kendisini gösterir. Cumhuriyetin 20. Yıl kutlamalarında Çankaya köşküne doğru gerçekleştirilen yürüyüşü şu tümceyle anlatır yazar: "Bu ordu, dev gibi insan dalgaları, Yehova'nın nice kavimlere vadedip de bir türlü vermediği cenneti onun elinden zorla almaya koşuyordu." (s. 214) Yakup Kadri için halk, koyunun tuza koşması gibi, çoban-Mustafa Kemal'e doğru

[405] Fethi Naci, (1981), s. 206
[406] Atilla Özkırımlı, (1994), **Romanların Dünyasından**, Ankara: Ümit yayıncılık, s. 52
[407] Aktaran, Berna Moran, (1987), s. 208
[408] Bkz. Berna Moran, (1987), s. 197 ve devamı

akmaktadır adeta. Yazarın halka hiçbir inisiyatif tanımadığı yeniden anımsandığında bu sürü mantığı biraz daha yerli yerine oturacaktır. Ancak, bu mantık, aynı zamanda Yakup Kadri'yi bir ütopya yazarı olmaktan çıkaran mantıktır da. Çünkü, daha önce de belirttiğim gibi, ütopyalar insanı ya da daha bütüncül olarak halkı sürü olarak tasarlamak ve başlarına bir çoban koyup, gütmek yerine; plastik yani biçimlendirilebilir olarak tasarlarlar. Bu bağlamda da çobana gereksinimleri kalmaz. Çünkü, hepsi kendi kendisinin çobanı haline getirilebilir. Fakat Yakup Kadri'nin, kimseyi kendi kendisinin çobanlığına terk etmeye niyeti yoktur. "Milletin heyeti umumiyesini bağlayan siyasi ve iktisadi kayıtlara karşı, milletin heyeti umumiyesinin isyanı demek olan bir milli kurtuluş hareketinde... bu hareketi duyan, koruyan ve yaşatan ileri unsurların rehber teşkilatı"[409] yani "kadro" varken, kimin haddine? Fakat sınıf mücadelesine ve devletin sınıfsal niteliğine gözlerini kapayan bu kadrolar ve onların çözüm yolları da başını aynı taşa çarpacaktır: Onların, halkı saf dışı etmesi gibi, birileri de onlara dönüp "Sizin ne haddinize" diyecektir. Daha 1932'den itibaren tam bir baskı rejimi kurulmaya başlanacak, 1933'te üniversite özerkliği kaldırılacak ve nihayet 1934'te Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu çıkarılarak, ülke tam bir polis devletine kavuşturulacaktır.[410]

Yakup Kadri'nin *Ankara*'sını, bu hayali nasıl değerlendirmek gerekir? Yazarın, ütopyaların temel sorunuyla koşut bir sorunu olduğu söylenebilir. Yani, reel tarihe karşı eleştirel bir tutumdan yola çıkarak, mükemmel bir toplumsal formasyonun oluşturulmaya çalışılması. Ancak, Yakup Kadri'nin sorunu sanki tam da bu değil gibidir. O daha çok, reel tarihe karşı, belirli kadroların öncülüğünü, meşruiyetini, haklarını dayatmaya kalkışmakta; bunun için de ütopyaların bütün geleneksel özelliklerinin yanına bile yaklaşmamaya çalışmaktadır: Örneğin, eşitlik gibi, kolektivizm gibi, özel mülkiyet düşmanlığı gibi. Bunların yanına yaklaşmış olsaydı, yanlış ya da eksik de olsa bir sınıf çözümlemesine zorunlu olarak girecek, en azından sınıf çatışmasını, yanlış temellere bağlasa da, veri saymak zorunda kalacaktı. Yazar, tüm bunların üstünden atlamayı tercih etmektedir. O halde bu hayalin, Ankara'nın anlamlandırılacağı yer, ütopya bağlamı değilse, neresi olmak gerekir?

"Eh, 1934 yılında, Türkiye'de kala kala bir hayal kurma özgürlüğü kalmış; bunun için olsa gerek, Yakup Kadri de bol bol hayal kuruyor deyip

[409] Aktaran, Taner Timur, (1991), s. 83
[410] Ayrıntılı bilgi için, Bkz. Taner Timur,(1971)

geçmek güç. O "hayaller" belli bir tutumu iyice açığa çıkarıyor: Halka ve demokrasiye inançsızlık. Türkiye'nin kalkınmasını "dar bir kadro"nun başarabileceği sadece teknik ve ekonomik bir süreç sanmak...Ve "işçi sınıfı"nı ortadan kaldırmak için hepsini toptan devlet memuru yapıvermek; "sınıfsal" içeriği değişmeyen bir "devlet"in memuru... 1934 yıllarının Almanya'sı, İtalya'sı düşünülürse... "Hayal" deyip geçmeyin, onun da "faşist"i var!"[411] Her ne kadar bir yazarımız bu hayale "toplumcu" etiketini yapıştırsa da.[412]

[411] F.Naci, (1981), s. 208-9

[412] Ceyhun Atuf Kansu, **Varlık**, Mart 1975'ten aktaran M. Ünlü-Ö. Özcan, (1987), s. 275. Bu nitelemeyi yaparken, Kansu, muhtemelen bildiğimiz anlamda "sosyalizm"i kastetmiyordu. Daha çok bir niteleme sıfatı olarak kullanmıştı "toplumcu"luğu. Bununla sınırlı olarak anlaşılırsa, Kansu'ya hak verilebilir de.

3. CİNGÖZ'ÜN MAYMUNCUĞU[413], SİMERANYA'NIN KİLİDİ

Yakup Kadri'den sonra, bir başka ütopyacı deneme için Peyami Safa'yı beklemek gerekecektir: 1951'de yayınlanan *Yalnızız*.[414] Bu kitabın da, tümü bir ütopya olmayıp, kitabın başkahramanı Samim, roman içinde "Simeranya" adlı bir ütopya kurmaya çalışmaktadır. Yani, romanda bir yandan Samim'i kuşatan gerçeklik verilmeye çalışılmakta, öbür yandan bu gerçeklik içinde Samim Simeranya adlı bir kitap yazmaya çalışmaktadır. "Simerya veya Simeranya. Adının ehemmiyeti yok. Anlatmıştım sana biraz. Yüz elli yıl sonraki dünyayı tasavvur ediyorum." (s. 349) Safa, kahramanı Samim için niçin böyle bir gereklilik duymuştur? "Böyle bir kitap sayılı birkaç adamı düşündürebilirse hedefine varır. Vaktiyle "Maldoror" şarkılarının tercümesi buna bile muvaffak olamadı ve muharririn de, mütercimin de adını yapraklarıyla birlikte soldurdu."(s. 110)[415] Kahramanımız Samim "varlık sebebi tedariki için, maddi ihtiyacı olmadığı halde, bir sigorta şirketinin ve bir bankanın idare meclisi azalıklarından başka işi olmayan bir amatör" yazar. (s. 110) Kitabı niçin yazdığını da şöyle açıklamaktadır yazarımız: "Bugünkü insanın kendi kendisi hakkındaki telakkisinden, bilgisinin temellerine, metodlarına ve bütün sosyal müesseseleriyle değer sistemine kadar baştan başa inkılaba muhtaç bir dünyanın

---

[413] Peyami Safa'nın, "Server Bedi" takma adıyla yazdığı piyasa romanları dizisinin en ünlü kahramanı Cingöz Recai.

[414] Peyami Safa, (1997), **Yalnızız**, 13. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınevi

[415] Peyami Safa'nın karşılaştırmak için neden *Maldoror'un Şarkıları'nı* seçtiği doğrusu merak etmeye değer bir sorudur. Isıdore Ducasse ya da Comte De Lautreamont 19. yüzyıl sonu Fransız şairlerinden ve gerçeküstülüğü önceleyen dahi bir isim olarak nitelenir. Batı şiirinde önemli bir yeri vardır. Çok genç yaşta, 1870 yılında, Komün'den üç ay önce, 24 yaşında ölen Lautreamont Batı'da bile yerini ve anlamını çok sonra bulmuştur. Muhtemelen, Safa, bundan söz ettiğinde *Maldoror'un Şarkıları* Türkiye'de pek bilinmiyordu ve romanlarında çok sık görülen ve kendini malumatfüruşlukla tanımlama hastalığıyla, bu ismi karşılaştırma örneği olarak seçmişti. Elbette bunda Peyami Safa'nın narsisizminin de payı olmalıdır. Ayrıca, sürekli kendini yetim psikolojisi içinde tutan ve hakkının yenildiği duygusunu içinde taşıyan Safa için Maldoror bir duygudaşlık anlamı da taşıyor olmalıdır. Ama karşılaştırma için kötü bir örnek seçmiştir. Şu bakımdan: *Maldoror'un Şarkıları*, güce, (otorite) karşı açılmış savaştır; kaynağı ne olursa olsun (tanrısal, doğal, toplumsal, yazınsal ve ruhsal...) Güce karşı dönüşsüz bir başkaldırıdır. Daha somut konuşacak olursak, tanrı, III. Napoleon ve burjuvazinin işbirliğine ve bu işbirliğinin her türlü yansımalarına karşı amansız bir başkaldırıdır." Oysa Peyami Safa, yukarıda da gösterileceği gibi, özellikle toplumsal ve tanrısal güce tapan ve ondan başka hiçbir şeyi umursamayan bir isimdir. Maldoror hakkında bkz. Lautreamont, (1989), **Maldoror'un Şarkıları** (ve Poesies ile Mektuplar), Çev. Özdemir İnce, 1. Baskı, Ankara: Gece Yayınları, s. VII'den başlayarak Ö. İnce'nin önsözü.

huzursuzluğunu duyan bir adamın 150 yıl sonraki tekamül imkanlarını düşünerek tasarladığı muhayyel bir ülke(....) Bu kitap benim, içinde yaşadığım obsesyonun mevzuunu da değiştirebilir. Meral'e karşı tek müdafaam o olur."(s.110) Meral, romanda Samim'in kendisinden çok genç, yirmili yaşlarını süren sevgilisidir.

Simeranya'nın kilidi anlaşılan Meral'in elindedir.[416] Anahtarı ise Samim'in.[417]

---

[416] Bu yüzden Meral'e biraz yakından bakmakta yarar var. Peyami Safa'nın diğer romanlarında da olduğu gibi, "Batılılaşmış, zengin bir aileden, Fransızca bilen uyanık bir kız." Fakat, Peyami Safa "hem Batılılaşmış yoz ailelere karşıdır, hem de yalnız o çevrenin kızlarına değer verir. Bu ikilemden kurtulmak için ilginç bir çözüm yolu bulmuş. O da şu: Kızlar ana babalarını kaybetmiş ve alafranga akrabalarının yanında büyümüş ya da onlara sığınmışlardır.(...) Kokuşmuş ailenin gerçek kızı değillerdir."(B.Moran, 1987; 218) Ancak, Meral, bir farkla, kokuşmuş ailenin gerçek kızıdır. Aile dağılmış; kız, ana-baba boşandıktan sonra doğmuş, ana iyice "düştüğü" için o ölçüde düşmediği anlaşılan baba tarafından büyütülmüştür. Gerçi romanda anamın düşüş derecesiyle babanınki eşit görünmektedir ama yine de kızı baba büyütmüştür. Peyami Safa'nın yine diğer romanlarındaki genç kızlar gibi, Meral de içinde yaşadığı Batı taklitçisi çevreye rağmen tam bir yozlaşmaya uğramamış, Batı modeli erkek ile Doğu modeli erkek arasında sallanmaktadır. Samim burada Doğu modeli erkeği temsil etmektedir. Doğu modeli erkek olarak Samim'in Meral'e vaadettiği manevi değerler, platonik bir aşk iken, Meral'in çevresindeki diğer erkeklerin vaadettiği şey cinselliktir. (B.Moran; aynı yerde) Böylece Safa, Meral, Meral'in Samim dışındaki çevresi ve Samim üçgeninde Batı ile Doğu'yu karşı karşıya getirir.

"Batılı tipin savunduğu başlıca değerler, yazarımıza göre Batı uygarlığına özgü değerler: Para, maddi başarı ve hazza dayanan bir ahlak anlayışı. (*Yalnızız'da* kısmen Samim'in kardeşi Besim, kısmen Feriha ve Cezmi, Ferhat ile diğer tüm erkek kahramanlar); Doğulununkiler ise Türk-İslam uygarlığından gelen manevi değerler ve dine dayalı bir ahlak anlayışı. (...) Batılı adamın özellikleri beden ve madde ile, Doğulununkiler ise ruh ya da kalble ilgili." (B.Moran, 1987; 214) Yani sonuç olarak madde ve ruh karşı karşıya gelir. Meral de roman boyunca bu karşılaşmanın sancılarını çekmektedir. Bir yanda ruhu temsilen Samim ve onun platonik aşkı, öbür yanda maddeyi temsilen iyice düşmüş Feriha ve onun Paris çevresi ile, burada Batı'yı temsil eden Cezmi ve benzeri tipler. Meral, roman boyunca Batılı tipe karşı duyduğu çekim yüzünden Samim tarafından horlanır, aşağılanır. Samim onu bilinçsizlikle, yüzeysellikle, akılsızlıkla bile suçlamaya hazırdır ki giderek alttan alta fahişelikle bile suçlayacaktır. Zaten, Berna Moran'a göre, "Peyami Safa'nın roman dünyasında "kötü" ile "iyi"nin ölçüsü madde-ruh ayrımında yatar. Başka bir deyişle, "suç" maddeye yönelmek şeklinde belirir ve bundan ötürü, kızın madde ile ruh arasında kararsızlığı bir çeşit suçtur; sürerse cezalandırılır." (B.Moran; 218) Meral de romanın sonunda cezalandırılmakta ve herkes intihar sanmasına karşın, yanarak ölmeye mahkum edilmektedir.

[417] Simeranya'nın yazarı Samim'e, bu pek platonik, pek içli ve duygulu kahramanına da yakından baktığımızda, Simeranya'nın nasıl bir yer olduğuna dair daha geniş bir çerçeveye ulaşmış oluruz.

"Manasız bir tesadüfle Nietzsche öldüğü gün, ben doğmuşum. Onun ruhundaki hidayetsiz dehşet ve cürete varis olmadığım halde, fikirlerinin barutunda, benim özlediğimin zıddı bile olsa, bambaşka bir dünyaya hasret çeken zekaların ihtilalci türünden olduğumu bana haber veren bir dinamizmin içimdeki isyan kaynaklarına tıpatıp uygunluğu var."(s. 335) Bir kendini tanımlama daha: (Meral'e hitaben) "Çünkü senin tanıdıkların arasında hiç kimse, benim kadar bu cemiyetin meselelerini kendi meselesi yapmıyor ve acılarını benimsemiyor." (s. 208) Gerçi romanda Samim'in cemiyetin hangi meselelerini kendi meselesi yaptığına tanık olamıyoruz. Tek meselesi var; o da Meral ve o da ne ölçüde cemiyetin meselesi bilemiyoruz..

Samim'in kendisini avamdan, halktan nasıl ayırdığına gelince: "Kanlı kavgalara lüzum yok. His münasebetlerinde, halkla bizim aramızdaki fark budur. Halk sevginin veya alakanın objesini ortadan kaldırmakla meseleyi kestirme halledeceğini sanır ve sevdiğini öldürür. Biz meselenin dışarda değil, içimizde halledilebileceğini daha çok anlarız. Çünkü dava yalnız sevgili ile kendimiz arasında değil, hatta senin meselende olduğu gibi hiç değil, asıl dava kendimizle kendimiz arasındadır."(s. 243) Fakat bu ayrımın fazla anlamlı olduğu da söylenemez. Çünkü Samim de, tıpkı kendini ayırdığı halk gibi, yalnızca toplumsal düzenin bekasını önemsiyor; onu sorgulamadan kabul ediyor. Bir fikir, bu düzenin genel ahlak yapısından fışkırıp geliyorsa, onun için makbul ve meşru hale geliveriyor. Ayrıca kendisi fikir geliştirmeye gereksinim duymuyor: "Benim fikirlerim...burada "benim" fikirlerim yok. Bunlar sosyal nizamındır, ahengindir. Bunlardan çekinseydin, gitmezdin ona."(s. 204) (Meral'in Feriha'yla buluşması üzerine)

Samim, sosyal nizama gönülden bağlı ve onun yılmaz bir savunucusu olduğu için, sosyal nizamdaki ikiyüzlü ahlak sistemi Samim'in de ahlak sistemi. Şöyle ki, romanda düşmekle yargılanan Meral'in annesi, Necile, yıllar önce Meral'in 'babası' Nail beyle evliyken bir başkasıyla birlikte olup yuvasını yıkmıştır. Kimdir bu bir başkası? Samim! Aynı şekilde, Necile, Nail Bey'den ayrılıp, Samim'le birlikteyken Meral doğmuştur. Ama Samim, bunu bile bile, şimdi Meral'le birlikte olmaktadır ve onun kızı olma ihtimali üzerinde hiç kafa yormaz roman boyunca. Bir yerde, kardeşi Besim'in sorunu kurcalaması üzerine şöyle bir yanıt verir: "Beden ve huy olarak Meral, Nail beye de, bana da benzemez. İki bakımdan da anasıdır. Kan realitesinin meçhul olduğunu farzedelim: Kızın Anası Nail Beyi gösterir, cemiyet de bunu böyle kayıt ve kabul etmiştir." (s. 239) İşte hepsi bu ve böylece annesiyle "metres" hayatı yaşayan Samim, -metres nitelemesi yazara aittir. (s. 238)- bir ihtimal kendi kızı olan Meral'le de sevgili hayatı yaşamaktan gocunmadığı gibi, bunu sorgulamaz bile. Ama söz konusu olan Meral ise, Meral bu sosyal nizamın ikiyüzlülüğüne sığınmaya kalkarsa kahramanımız hemen parlamakta ve bir papaz edasıyla nutka girişmektedir: "Millet, insan, gurur, vicdan, aile, baba saygısı ve bana olan bağlılığın birden bire nasıl yok olmuştur? Bu yıkılışın sırrını bul, kendini çöz, içini ayıkla, şuurundan utanan ve ruhunun izbelerinde kaçacak delik arayan suçlu hislerini yakala, getir, ikimizin de gözümüzün önüne koy, onları ezmen için sana yardım edeyim. Kurtul, ferahla", (s. 202) Kahramanımız Samim, aynı sosyal nizam gereği, Meral'in arkadaşı Feriha'dan nefret etmektedir; çünkü "Türk ve insan cemiyeti, karşına alıp konuştuğun bu mahluku bir fahişe olduğu için reddetmiyor. Fuhşun iktisadi mazeretleri var. Bu mahluk onlardan mahrum. Karnını doyuran evini bırakıp kaçmıştır."(s. 201) Samim'in kişiliği yeterince anlaşıldı sanırım. O bir sosyal nizam savunucusudur. Üstelik, kendisini sosyal nizamla özdeşleştirdiği için, kendisinden başka hiç kimsenin bu nizamı anlayabileceğini varsaymadığından, herkesi yönlendirmeye, ders vermeye çalışır. Öyle ki Meral'e verdiği kitaplarda bile onun nerelere dikkat etmesi gerektiğini işaret eder. Meral'e bir kitap vermişti ve "onun dikkatle okumasını istediği bazı sahifelerin kenarlarını kırmızı kalemle çizmişti."(s. 166) Bunlarla yetinmez. Metinde geçen, öyle uzun telefon konuşmaları ve görüşmeler var ki burada örneklerini veremeceğim kadar malumatfuruşlukla yüklü. Öylesine bir malumatfuruşluk ki, Meral'in kendini yaktığı haberi üzerine, otomobille onun evine giderken bile iki sayfa boyunca uzayıp giden ve üstelik "uzun izaha" girilmediği iddia edilen bir bölümde nazariyeler, isimler, teknik terimler havalarda uçuşuyor. Tam ölü evine gidilirken! Otomobilde! (s.347 ve devamı)

Malumatfüruşluk, tüm romanda ikiyüzlü ahlakla içiçe geçiyor. Romanın başından beri sözüm ona Meral'in sevgisiyle kıvranan Samim'in sevgisine dair en küçük güzel bir söz duymuyoruz; hep paranoyakça kuşkular ve ders verme seanslarına tanık oluyoruz. Ne adına? Meral'i çok seviyor ya, onu Batı'dan Doğu'ya çekmeye çalışıyor. İşte sevgisinin örneği: (Samim'in kardeşi Besim anlatıyor) "Ufak teferruat bunlar, fakat sen herbirinin yüksek fiyatını bilirsin. Bu kızın (Meral'in) bütün erkeklere bakışını beğenmedim. Evvela çok tanıdığı var. Sonra da herkesle tanışma arzusu var. Adeta herkesle bir göz aşınaliği tesisine çalışıyor." Bu müşahadeyi de hayretsiz karşılayan Samim, kederli bir sesle mırıldandı: "-Tıpkı anası. " (s. 238) Ne yapmıştır anası ve kiminle? Samim'le birlikte olmuştur ve aldığı ödül, alttan alta ima edilen "fahişeliği" olmuştur. Bir başka sevgi örneği daha: (Meral ve Samim konuşmaktadır) "Önseziye de inanır mısın? Pressentiment'a?" başıyla tasdik eden Samim, bu yeni Türkçe önseziyi Meral'in ağzından ilk defa duyuyordu.

Bu, "öğreten adam" rulünden asla çıkmayan, papaz ruhlu ve sosyal nizam bekçisi kahraman elbette muhafazakar ve tam bir "erkek"tir. Muhafazakarlığı ve erkekliği, kızlık zarını temellendirme gayretine kadar bile uzanır; namus adına. Kardeşiyle yürüttüğü bir bekaret tartışmasında şöyle der Samim: "Ahlak bakımından söylemiyorum; yahut içtimai konvansiyon bakımından kızlığın değeri büsbütün başka meseledir. Hayır, erkeğe vereceği zevkin değeri bakımından söylüyorum.(...) Hatta kadının alacağı zevk bakımından da öyle. Demek istiyorum ki cinsi muamele, vadettiği hazzın müstesnalığından aldığı değerle kendisine layik hassasiyet, ruh, beden, şahsiyet, mekan ve an şartlarını kadına aratır. Balo tuvaletiyle kasaptan et almaya gidilmez. Dişi cins köpekler bile teslim olacakları eşlerinde tür değeri ararlar. Görüyorsun ki ahlak münakaşasına girmeden, sırf tabiat planında bile namusun müdafasını yapmak mümkündür. Yani biyolojik zaviyeden namus, daha iyiye doğru tasfiye yapan bir seleksiyon hareketinin insana verdiği yüksek bir tercih duygusu, bayağılıktan sakınma duygusudur. Biyolojik asalet ve kibarlıktır." (s. 96-7)

Ya kadınlar? "Kadınların hemen çoğu böyledir.(...) İdraklerine ve iradelerine ait noksanları hesapları ve hileleriyle telafi etmek isterler. "Kadının fendi hikayesi..." Bu fend kelimesinin sonundaki lüzumsuz "d" harfi yok mu? Bu harf onların cehaletini ve sırf güdüleri ile elde ettikleri iptidai hile tekniğini yüksek bir "fen" zannettiklerini gösterir. En yüksek mekteplerde okumak onları mutlaka bu karanlıktan kurtaramaz, çünkü bilmek için bilgi kafi değildir, anlamak da lazımdır." (s. 120)[418]

Kendi görüşlerinin doğruluğundan hiç kuşku duymayan Samim, bu ahlakçılığıyla iki arada bir derede, hiç yeri olmadığı halde Komünizm'e çatmayı da ihmal etmez. (Samim'in yeğeni) Selmin'in hamile olduğu iddiasını küçük

---

Şüphelendi. Yan gözle kızın yüzüne bakarak sordu: Nereden öğrendin bu önseziyi? Meral (...) "Bilmiyorum", dedi, "galiba Ferhat ağabeyimden." Samim yüzünü [dikkat edilsin, "başını" değil de yüzünü sallıyor Samim] iki yana salladı: -Zannetmem o sporcu ağzıyla konuşur. -Belki babamdan. - O hiç olamaz. Nail Bey yarı tüccar, yarı münevver ağzıyla ve daha ziyade Osmanlıca konuşur, değil mi?" (s. 195) Samim, bir cümleden yola çıkarak her sözün altında bir yalan aramaya girişir. "Ne güzeldir", "ne güzeldi", "dir", "di". Bir "r" harfinin olup olmamasında büyük bir yalan gizlenebilir.(...) Meral'in "r" harflerini nasıl telaffuz ettiğini düşünüyordu. Bilhassa "i"den sonra. Kendisi birkaç defa "güzeldi"yi tekrarladı. Birincide "i" harfindan sonra, "r" ne kadar ihmal edilirse edilsin, "i"nin başka bir harfle çarpışmasından çıkan ve "ş"ye çalan bir ses, ikincide, "i"nin boş kalan önünde yalnız kendi hafif aksinin çınladığı bir sessizlik meydanı vardı." (s. 197 ve 198)

[418] P. Safa'nın kadınlara karşı tutumunu özetleyen çarpıcı bir örneği de *Bir Tereddüdün Romanı*'ndan B. Moran aktarmaktadır. "Kadının ebediyeti zekasında değil, rahmindedir. Yeni kadın yaratıcılığın merkezini şaşırmıştır." B. Moran, (1987), s. 219.

dayısı Besim (Samim'in kardeşi) aldırmazlıkla karşılar. Selmin'in kiminle olduğu onun umurunda değildir. Çünkü "hadisenin bir bardak ayran ya da şampanya içmekten fazla ehemmiyeti yoktu. Tercih hakkı da Selmin'e aitti. Bize ne oluyor?" (s. 92.) Ama başkahramanımız hiç öyle düşünmemektedir: "Tam komünist ahlakı bu. (...) Kabahat sende değil. Bütün şansını maddede arayan bugünkü ilmin, büyük idealistler müstesna, insana layık görmeye mahkum olduğu ahlak budur."(s. 93) Yazarın komünizmden anladığı, maddeye tapınmak biçimindeki geleneksel "eleştiri"nin sözümona ahlaki argümanlarından ibarettir.

Simeranya'nın yazarı Samim, işte bu Samim'dir. Her şey bir yana, kendi dışındaki herkesi maddeci bir ahlaka bağlı olmakla eleştirip, fahişelik zanni altında bırakırken, ruhunda fahişeliği gizleyen Samim; Meral'in annesi Necile hanımla yaşayan ve bir zamanlar Samim'e aşık olan Renginaz'ı konuşturmak için, içindeki fahişeyi kullanan Samim: "Renginaz bu sır ticaretinin bedelini peşin isteyecek kadar açıkgöz davrandı. Sustu. Tekrar onun saçlarını okşadım. Kafi gelmedi. Arzudan kıpkırmızı kesilen yüzünü öpmek zorunda kaldım. Bu da kafi gelmedi. Dudaklarımı onun dudaklarına kaptırdım. Sonra çektim, doğruldum ve öfkeye kayan bir sesle:- Haydi, dedim, söyle!" (s. 274) Evet, Peyami Safa haklıdır: "Türk ve insan cemiyeti," bir insanı, "bir fahişe olduğu için reddetmiyor. Fuhşun iktisadi (!!) mazeretleri var." (s. 201)

Samim hakkındaki en önemli yargıyı, ölüme sürüklediği Meral vermektedir: "Haksız, çünkü bana sahip olabileceğim hiçbir hak bırakmıyor."(s. 165)

Kurmaya çalışılan Simeranya ülkesi, işte böyle bir kişiliğin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Peyami Safa Simeranya'yı çok fazla geliştirememiş ve tartışmaya açamamıştır. Daha çok, kimi belirtilerine yukarıda değindiğim ana sorunsalını, (madde-ruh ikiliği ve çatışması) farklı bir zeminde, farklı bir malzemeyle yeniden kurmayı denemiştir.

Simeranya'nın tam olarak nasıl bir ülke olduğunu, proje tamamlanmamış olduğu için bilemesek de kimi özelliklerini kitapta bulmak mümkün.

Bu ülkede okul yoktur. Onun yerine okuma salonları, laboratuvarlar, atelyeler, müzik, sinema ve tiyatro evleri gibi kurumlar var. Klasik öğretmenler yok. Kılavuz-öğretmenler var. Bunların vazifesi "öğretmek değil, öğrenmenin yolunu öğretmektir. Çünkü Simeranya pedagojisi, insanın bütün hayatında öğrendiği şeyleri ancak kendi istediği zaman ve kendi araştırmaları neticesinde

öğrendiğini bilir."(s. 35) Çocuklar ve gençler öğleden sonra yeteneklerine göre, ayrı ayrı mesleki şubelerde staj görürler. Fakat yazara göre, böyle bir eğitim sisteminin kurulabilmesi için bütün sosyal bünyenin değişmesi gerekmektedir. Burada da yazar, Rousseau'dan Kerchensteiner ve John Dewey'e kadar isimler anarak ne kadar çok şey bildiğini gösterir! Ama sosyal bünyenin nasıl değişmesi gerektiğine dair bir satır bile bulunmaz!

Bu ülkede yalan da ortadan kalkmıştır. Şöyle ki yalanın varlık nedeni "tabiatın ve hayatın içindeki zıtlıkları barıştıramayan insanın bir görünüş ahengi yaratmak için kutuplardan birini örtmek ihtiyacıdır."(s. 61) Bundan sonra, yazar her şeyi bu zıtlıklara bağlamakta ama nedense toplumsal planda bu zıtlığın nasıl çözüleceğine dair bir örnek bile getirmemektedir. Örneğin, hastalıkların nedeninin de zıtlıklar olduğunu saptayan yazar, buna karşı Simeranya'da geleneksel tıbbın terkedildiğini, orada "ayrı bir tababet diye ilim ve teknik şube"nin olmadığını (s. 63) beyan etmekte, hastalıkların öncelikle ruhtan başlayarak, daha doğrusu ruh ve bedenin uyumlandırılmasıyla tedavi edildiğini söyler. Yani, anlaşılan o ki yazar, ruh ve bedeni karşı karşıya getirmektedir. Simeranya'da bu uyum sağlandığı için "bütün Simeranya'yı derin bir sükun ve tevekkül havası sarmıştır. Oraya ilk adımını atar atmaz , kendini her tarafa yayılmış bir umumi intibak ve ahenk atmosferi içinde bulursun."(s. 64)

Simeranya'nın ekonomik yapısına gelince. Ülkede özel mülkiyet vardır. Özel mülkiyeti kaldırmaya "lüzum da yok. Bir insanı istihsaldeki rolünün tabii neticesinden mahrum etmeye lüzum da yok."(s. 74.) Yazar, özel mülkiyeti istihsaldeki rolün tabii bir neticesi olarak görüyor. Fakat zengin-fakir ayrımını, daha doğrusu uçurumunu ortadan kaldırmak istiyor. Nasıl? Kazancı ayarlayarak. Herkese hakkını vererek. "Müsavi miktarlarda değil. Çünkü insanların istihsaldeki rolleri ve cemiyete faydaları aynı değil. Liyakatle kazanç birbirine uygun olursa, hasreti çekilen sosyal adalete kavuşulur."(s. 74) Peki, insanların istihsaldeki rol ve cemiyete faydalarının ölçüsü nedir? Kimler, nasıl ölçecek ve liyakatı belirleyecektir, bilmiyoruz. Bu sorunun üstünden atlamaya çalışan yazar şunu söylemekle yetinir: "İnsanda teşkilat dehasının bu kadar ilerlediği bir dünyada bir paylaşma ve ayarlama sistemi bulmak bu kadar zor mudur?" Bu küçümsemeden anlaşıldığı kadarıyla yazar, bu sorunu salt teknik bir örgütlenme sorunu olarak ele almakla yetinmekte; bunun düpedüz bir iktidar sorunu olduğunu unutmakta ya da büyük olasılıkla bilmemektedir.

Simeranya'da sermaye sahiplerinin kârının adı değiştirilmiş, riziko payı yapılmıştır. Hiç çalışmasalar da riziko payı alırlar. Ama bu ülkede çalışmamak yasaktır. Fakat neyin çalışma sayılıp sayılmayacağına dair bir ipucu yok elbetteki. Her gelir istihsalde sermaye hizmetini görmeye davet edilir. Bankalardaki mevduatın yüzde sekseni asıl ve yedek sermayelerdir. Şahsi servetler muayyen bir haddi aşamaz. (s. 75)

Simeranya'nın temel kurucu gücü, yazarın "dip zıtlık" adını verdiği sorunu çözmekte yatmaktadır. "İnsan elektrik ışığında olduğu gibi pozitifi ve negatifi hayırlı bir senteze kavuşturabilir. Bunu madde sahasında yapabilmiştir de manevi sahada henüz kendi zıtlıklarının esiridir. Çünkü bilgisi ve kendi kendisi hakkındaki ölçüsü madde sahasını henüz aşamamıştır. Madde derken bugünkü manasını alıyorum. Yoksa Simeranya'da maddenin katılaşmış bir ruh ve ruhun beş duyumuzla idraki mümkün olmayan ince bir madde olduğu kabul edilmiştir."(s. 134) Anlaşılan yazarımız, felsefe tarihinin başlangıcına kadar geri dönmekte ve hylozoist bir materyalizmi (canlı maddeci) öngörmektedir. "Simeranya'da bütün zıtlıkların "en umumi fikir ve külli mefhum olan varlıkla yokluk arasındaki zıtlığa irca edebileceği" anlaşılmıştır ve "dip zıtlık" budur." (s. 152) Bu zıtlık insanda "iki benlik yaratmıştır. Birincisi, aşk ve fedakarlık hamleleri halinde kendi kendini aşar ve ebedilik değerlerine sarılır. Sevgili aşkından, (...) millet aşkından(...) Allah aşkına kadar gider. (Esasen böyle bir *transcendance* olmadan varlığın mümkün olmadığı simeranya metafiziğinin esasını vücuda getirir.) (...) İkincisi, tabiate, uzviyete, biyolojik hayata ve içgüdülere bağlıdır ve fani değerlere sarılır." (s. 154)

Bu dip zıtlık Simeranya'da nasıl aşılmıştır? Yanıtı bilmiyorum. Peyami Safa'nın bilebileceğini de düşünmüyorum. En azından yapıtında buna dair bir iz yok. Ancak, romanın genel havasından çıkan sonuç, insan özelinde, dip zıtlığın iradi bir kuvvetle aşılabileceğini sezdiriyor. Yani, kişi birinci benliğini güçlendirerek, ikinci benliğini kotrol altına alabilir ve böylece zıtlık aşılır. Ama gerçekte zıtlık aşılmamaktadır. Zıtlık kendini korumakta, yalnızca taraflardan biri güçlenerek ötekini bastırmakta ve giderek yok etmektedir. Yani, aşma biçimi yazarın örneğini kullanırsak, örneğin insanın yalan söyleyerek aşma biçiminden hiç farklı değildir. Zıtlığın kendisi ortada durmakta ama üstü başka bir şeyle örtülmektedir; yalan yerine, birinci benliğin yayılmasıyla.

Simeranya ülkesinin odağında geleneksel ütopyacı edebiyatın ya da politik ütopyacılığın sorunsalları yer almaz. Metin, daha çok ahlaki ve mistik bir

deneme olarak okumaya açıktır. Ancak, burada da ciddi sorunlar karşımıza çıkar: En başta Peyami Safa'nın kendisi. Mistik "kendini aşma"yı kişinin kendi merceğini salt kendine odaklaması ve onun dışındaki her şeyi dışta bırakması sanan Safa, böylece kendini aşmak yerine, kendi karanlık kuyusunda sonsuz bir düşüşe ve boğulmaya mahkum olmaktadır. Özellikle kadınlar ve cinsellik söz konusu olduğunda bu düşüş ve boğulma apaçık kendini hissettirmektedir.

Her ne kadar, kimileri *Yalnızız'ı* "kurgusuyla ve değindiği konularla çağdaş Türk edebiyatında en derli toplu ütopya örneği olarak" nitelese de,[419] bu kitabın ne kurgusu, ne değindiği konular ütopiktir. Eğer, her romanda, her defter tutup hayallerini yazanı ütopyacı; ahlak ve mistisizm üzerine her nutuk atanı sufi saymayacaksak, Peyami Safa ne ütopyacı olmayı, ne de mistik olmayı becerebilmiştir. Ütopyacılığı, muhafazakarlığının altında gizlenen arzularının depreşmesi, mistisizmi cinsel aşka düşmanlık ve açlığının üstünün örtülmesi, ahlakçılığı genel geçer ahlakın bütün ikiyüzlülüğüyle meşrulaştırılması, toplumculuğu ise var olan toplumsal düzenin savunusundan öteye gitmemektedir.

Romanını "Arşı geç, ferşi atla, sidreyi aş,/ Gör ne var maverada ibrethiz." (Dokuzuncu göğü geç, yeryüzünü atla, tanrıdan önceki son ulu makamı aş/ Gör ne var öte alemde ibret alınacak) sözleriyle bitiren Peyami Safa, Simeranya'da bu "öte"ye bakmaya çalışmışsa da ideolojisi, gözleri ve hayal gücü önüne bir duvar gibi dikilmişe benziyor. Burada Nazım Hikmet'i anıp; arşı geçip, ferşi atlayıp, sidreyi aşmanın, "Nuvel Literer'in bir arşınlık duvarından aşma"ya pek benzemediğini, "FİKİR denilen şeyin" de "ne şapırtılarla çiğnenen bir sakız,/ ne "Vatan-Silistre"de Abdullah Çavuşun tiradı,/ ne de "Bir Akşamdı"da mütevrrim bir bayan ilacı" olduğunu söyleyebiliriz. "O, şahlanmış bir savaş kılıcıdır./ Bu ata atlayacak yürek/ ve bu kabzaya bilek/gerek..."[420] Bu bileğin de "İkinci Dünya Savaşı yıllarında kendini faşizm akımına kaptıran; savaş sonrasında. çalıştığı parti gazetelerine göre ikide bir ağız değiştirerek siyasal bir dengesizlik içinde bocalayan"[421] Peyami Safa'da olduğu pek söylenemez. En genel çerçevesiyle bile, ütopyanın en temel niteliğinin akla dayanması olduğu ve akla

[419] N. Öztürk, (1992), s. 103.
[420] Nazım Hikmet, (1987) "Bir Provokatör Üstünde Hiciv Denemeleri", **Bütün Eserleri, Şiirler 2, Benerci Kendini Niçin Öldürdü?** İstanbul: Adam Yayınları, s. 150 ve devamı.
[421] C. Kudret, (1987), s. 365

ilişkin sonsuz bir güveni ifade ettiği anımsanırsa, Peyami Safa'yı bir ütopyacı saymanın olanaksızlığı da kendiliğinden ortaya çıkar.[422]

[422] *Yalnızız'ı* ütopik roman sayan isimlerden biri Prof.Dr. Gürsel Aytaç'tır. Aytaç, bu kitap üzerine yaptığı iki incelemede de romanı başarılı bulduğunu beyan etmektedir. Ancak, dikkat çekici yanlardan biri, Aytaç'ın bu incelemelerinde özenle eleştirel bir tutum takınmaktan kaçınmış olmasıdır. Daha başta "romanın *neyi* anlattığı kadar *nasıl* anlattığı önemlidir ve *ne* ile *nasılın* uyumu, dengesi söz konusu romanın başarısını belirler" diyen ve "okuyucu, edebiyatta bilgi edinme merakından çok estetik zevk peşindedir" saptamasını yapan Aytaç, nedense *Yalnızız*'dan bir okur olarak nasıl bir zevk aldığını ve bu estetik zevki tartışmaya açmaya gibi, Peyami Safa'nın karikatür tipleriyle doldurduğu bu romanını nasıl başarılı sayabildiğini de açıklamamaktadır. Bkz. Gürsel Aytaç, (1990), **Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler**, 1. Baskı, Ankara: Gündoğan Yayınları, s. 24 ve Peyami Safa için, s. 113 ve devamı

4. "ÖZGÜRLÜĞÜN MAVİ YURDU"[423]

A) ANADOLU HÜMANİZMİ

Gerçekte Türk kültür dünyasının tanıdığı en derli toplu, en verimli ve insana verdiği yer ve değer bakımından en ütopyacı hareketlerinden biri Peyami Safa'dan çok önce başlamış ve Peyami Safa'dan sonra da varlığını uzun yıllar sürdürmüştür. Bu hareket Halikarnas Balıkçısı merkezli ve daha sonra Sabahattin Eyuboğlu'nun düşünsel katkılarıyla zenginleşen ve Azra Erhat ile Vedat Günyol gibi isimlerin de katıldığı ama kendileri doğrudan bu çevreye dahil olmasalar da dönemlerinin bir çok yazar ve şairini de etkileyen "Mavi hümanizma"[424] hareketidir. Bu hareket etkisini daha çok 1960'lı yıllarda göstermişse de hümanizma fikri Türkiye'de yeni değildir. Ancak ben, bu etki altında kaleme alınan Melih Cevdet Anday'ın *Raziye* adlı romanıyla bağlantılarının daha kolay kurulabilmesi için, hareketi Peyami Safa'dan sonra değerlendirmeyi uygun gördüm.

Hümanizm düşüncesi Batı'da, Ortaçağ'ın tanrı merkezli evren tasarımına karşı, insanı merkeze oturtur. Dolayısıyla ilk hümanistlerin hemen çoğu, Petrarca, Boccacio ve Machiavelli gibi isimlerin temel sorunsallarından biri insanın özü ve kendini bilebileceği sorunu olmuştur. Hıristiyanlığın doğuştan kötü insanına karşı, doğuştan iyi, en fazlasından kötülüğe meyilli insan doğası çıkarılır. Kötülüğe meyilli olması buna mahkum olmaması da demektir. İnsan, eğer kendi doğasının farkına varır ve bunu denetleyebilirse kötülükten de kaçınabilir. Dolayısıyla hümanizmin insanı, tanrının tutsağı olarak kendini aracısız bilemeyen insan değil, tersine kendi üstüne düşünebilen, kendi doğasını farkedebilen ve kontrol edebilen insandır. Bu yanıyla hümanizm aynı zamanda bireycilik, individüalizme giden yolu da açmış olur. Çünkü hümanizm, özerk, eyleyebilen, kontrol edebilen, kendi özü üstüne düşünebilen insanı varsayar. Bunun tipik örneklerinden biri Montaigne'dir. Montaigne kendi beniyle sürekli uğraşarak, kendi içindeki insanı bulmak ister. Çünkü sonsuz doğa her insanda kendini ayrı ayrı göstermektedir. İçimizde bir doğa kımıldamaktadır. Eğer ona kulak verir, yasalarını kavrarsak, erdeme, dolayısıyla mutluluğa giden yolu da

[423] Halikarnas Balıkçısı, **Aganta Burina Burinata**, Ankara: Bilgi Yayınları, s. 110
[424] A. Oktay, (1991), s. 127

bulmuş oluruz.[425] Fakat burada bir sorun vardır: Doğa, sonsuz doğa içgüdülerimizi, duygularımızı da kapsar ve eğer bunlar belirli bir biçimde kontrol edilip ayarlanmazsa bizi kötülüğe saptırabilir. Engelleyici ve denetleyici tanrı tahtından indirildiği için, hümanist düşünce bu tahta aklı oturtur. Akıl, doğamızın bir parçası olan, kontrolsuz bırakılırsa kötülüğe sapmamıza neden olacak güçlerimizi dengeleyecek, ayarlayacak ve yönlendirecektir. Dolayısıyla, doğa kendi halinde iyi ya da kötü değildir. Doğa, denetlenmesi gereken bir güçler kümesidir ve bunu da akıl denetleyecektir.

Özerk insanı merkezine oturtan bu düşünce, Türk kültür tarihinde, daha çok kültürel bir kopukluğun ve eklektizmin, Doğu ile Batı arasında kalmanın getirdiği sıkışma ve gerilimin aşılması amıcıyla kullanılmıştır. Daha 1935'lerde medeniyet büyük bir hümanizma yürüyüşü olarak algılanmış, bu yürüyüşün beslendiği kaynak olarak Eski Yunan'ın önemi öne çıkarılmış ve bizim de bu yürüyüş içinde bir yerimiz olacaksa bu kaynaklara dayanmanın gerekliliği belirtilmiştir. Daha sonra Ataç'ın savunageleceği, okullara Latince ve Yunanca dersleri konma gerekliliği buralardan beslenmektedir. Giderek 1940'lı yıllarda "hakiki hümanizma ile milli kültürün" birbirine karşıt olmadığı ileri sürülecek ve hümanizmanın Türk kültürü içindeki kaynağı, doğrudan folklorda, halk kültürünün temalarında ve formlarında bulunacaktır. Bu anlamda emek ve halk kavramları Türk hümanizminde önemli bir yer tutacak; Doğu-Batı, geçmiş-gelecek sorunu bu kavramlar aracılığıyla aşılmaya çalışılacaktır. 1960'lı yıllarda mavi hümanizma özellikle bu iki kavram üstünden gelişmeye başlayacaktır.[426]

Özetle mavi hümanizmanın tezi şudur: Milletler ya da ümmetler yoktur. Bunlar, insanı, büyük İ'li insanı birbirinden ayıran, hatta birbirine düşüren yapay sınıflandırmalardan ibarettir. Gerçek olan tek şey büyük insanlıktır ve büyük insanlık, doğuda da batı da aynıdır; değişmez. Nereye giderseniz gidin insanla karşılaşırsınız. Bu büyük insanlık düşüncesinin merkezi ise İyonya'dır; yani Anadolu'dur.[427] Dolayısıyla bizler büyük insanlık ailesinin en doğal üyesiyiz. Köklerimizin Orta Asya'dan yada başka bir yerden geliyor olmasının önemi yoktur. Anadolu bugüne değin bir çok uygarlığı harman etmiştir. Bize düşen bunların gerçek köklerimiz olduğunu kavramak ve Anadolu'nun bu her

[425] Macit Gökberk, (1980), **Felsefe Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 192
[426] A. Oktay, (1991), aynı yerde.
[427] Burada özel olarak bu köken sorununa değinmeyeceğim. Bunun için Halikarnas Balıkçısının çeşitli yapıtlarına bakılabilir. Örneğin, bkz. Halikarnas Balıkçısı, (1995), **Anadolu'nun Sesi**, 5. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları ve (1993), **Düşün Yazıları**, Yay. Haz. A. Erhat, 4. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları

şeyi kaynaştıran doğasına uyum göstermektir. Büyük insanlık, adeta sonsuz bir doğadır. İçinde büyük bir gücü barındırır. İyiye de meyledebilir, kötüye de. O nedenle taşıdığı enerji denetlenmelidir. Ama nasıl ve kimlerce? Büyük insanlık ancak halkta, emekçi halkta, Türkiye'de ise köylülerde tecelli eder. Ve görürüz ki bu halk kandırılabilir, yanlış yönlere sevkedilebilir ya da bizzat kendisi yanlış tercihler yapabilir. Bunun nedeni, içindeki gücün doğru kullanılmaması, doğru güçlerce kontrol edilmemesidir. Bunu önlemek için kılavuz olarak aklın aydınlığı gerekliğidir. Aklın aydınlığını taşıyanların, aydınların bu anlamda halka dışardan bilinç getirmeleri söz konusu olamaz. Halktan kopmadan, halkla yan yana, içiçe olmalıdırlar. Halk sözle aydınlatılmaz; halka örnek olmak, işle, iş ahlakıyla, emekle örnek olmak gerekir. Ancak böylece halkı yanlış yönlere saptıranların önüne geçebilir. Bu bağlamda, halkın başlıca düşmanı aydınlığa karşı çıkan, halkın değişimine, aklın aydınlık öncülüğünde değişimine karşı çıkan özellikle dinden güç alan softalar, değişmez, dogmatik, saplantılı ve aslında çıkarlarını kollayan sömürücülerdir. Softaları ve sömürücüleri saf dışı edebilmek ancak halka aklın aydınlığında örnek olmakla mümkün olabilir. Köy Enstitüleri ve Halkevleri gibi projeler bu anlamda yaşamsal öneme sahiptir. Çünkü özellikle Köy Enstitüleri bir iş ahlakına dayalı olarak tasarlanmış ve doğrudan iş içinde, halka akla dayalı bir örnek model oluşturmuştur. Bunlar yaygınlaştıkça, softalığın ve sömürücülerin düzeni yıkılacak, millet, ümmet, sınıf gibi ayrımlar ortadan kalkacak ve halkımız bütün insanlığı kendinde, kendini bütün bir insanlıkta bulabilecektir.

Ahmet Oktay, bu hümanizmaya mavi nitelemesini hangi düşünceyle vermiştir bilemiyorum ama bu ütopik hümanizm, iki nedenle mavidir: İlki, mavi, denizi, özellikle Ege ve Akdeniz'i, İyonya uygarlığını, yani hümanizmin beşiğini nitelemektedir. İkincisi, Sabahattin Eyuboğlu maviyi sanatı nitelemek için kullanır. Bunun karşısında ise karayla nitelenen para vardır.[428] Uygarlığı yaratan mavi, yani sanattır. Ama burada sanatın oldukça geniş bir kullanımına tanık oluruz; zanaata kadar uzanır bu; yani, iş ve emeğe kadar yaygınlaştırılabilir. Sonuç olarak, İyonya'dan beslenen ve insanı merkeze alarak, insan hayatını emekle bir sanat eseri gibi ince ince işleyerek, doğayla uyum içinde ve aklın kılavuzluğunda kurulacak bir mutluluk ülkesi tasarlayan bir hümanizmdir bu.

[428] Sabahattin Eyuboğlu, (1996), **Mavi ve Kara**, 5. Baskı, İstanbul: Çağdaş Yayınları

Mavi hümanizmanın öncü adları, Halikarnas Balıkçısı, (1890-1973) Sabahattin Eyuboğlu, (1908-1973) Azra Erhat (1915-1982) ve Vedat Günyol'dur. (1912-) Son derece verimli[429] bir kültürel iklim oluşturmalarına karşın, ilginç bir biçimde, edebiyat tarihimizde yeterince değerlendirilmiş değillerdir. Bu dört isme de verilen yer edebiyat tarihi ve antolojik kitaplarda birkaç satırı geçmemektedir.[430] Haklarında yapılan değerlendirmelerde de genellikle mavi yolculuk bağlamlı turizm sektörünün kuruculuğunda oynadıkları rol ve en fazlasından, kendilerinin ve en başta Halikarnas Balıkçısının ısrarla ters yüz etmeye çalıştığı klasik Yunan geleneğine bağlılıkları vurgulanmakla yetinilmekte, hümanist nitelikleri üzerinde hemen hiç durulmamaktadır.[431] Yani, sonuç olarak mavi hümanizmayla Türk düşünce dünyası hesaplaşmamış, Günyol ve Eyuboğlu'na önce "Zeus'un bacanakları" ve sonra tümüne birden "mitolojik sosyalist" denilip geçilmiştir.[432] Nedir bu çevreyi birbirine bağlayan hümanist anlayış?

Hümanizma, bu çevreye göre, "insana, insancalığa yönelik, insanı her şeyin ölçüsü yapan, yapmaya çalışan bir tutumun adıdır."[433] Köklerini İ.Ö. 190-159'a Terentius'a kadar uzatan Günyol, buradan başlayarak hümanizmin gelişimini izlemekte ve hümanizmin özünü insan sevgisi, insanın insanı sevmesi, insan aklının insan yaşamı üzerinde belirleyici olması, karanlığın ve bağnazlığın saf dışı edilmesi; kısacası insanın kendi dışındaki, özellikle en başta anlaşılan o ki güçlerden azad edilmesi olarak belirtmektedir. Karşılaştırmak için de Bedri Rahmi'nin bir dizesini işaret eder Günyol; nedir softalık: "Göklerin başladığı yerde aklı azad eyledik, elhamdülillah." İşte hümanizm buna karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla bu noktada laklik aynı zamanda çağdaşlık anlamına gelmekte, buna karşı tepkiler ise çağ dışı tepkiler olarak ele alınmaktadır. Bu tepkileri ve dinsel gericiliği gidermek için yapılması gereken şey ise "gelmiş geçmiş uygarlıkların kültür birikimiyle yüklü yapıtlarından

---

[429] Kendi yazdıkları bir yana, bugün de vazgeçilmez değerde bir çok yapıtın çevrilmesinde önemli bir rolü olmuştur bu çevrenin. Örneğin,Homeros, Platon, Aristoteles ve Hesiodos çevirileri, mitoloji sözlük ve başvuru kitapları, çeşitli sanat tarihi yapıtları ve filmler, Prevert, La Fontaine, Montaigne gibi öncü Fransız Edebiyatı çevirileri, halk edebiyatı derlemeleri ve çok miktarda telif yapıt. Bkz. Behçet Necatigil, (1972), **Edebiyatımızda İsimler sözlüğü**, 7. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.

[430] Örneğin bkz. C. Kudret, (1987)

[431] Örneğin bkz. Murat Belge, (1994), **Edebiyat Üstüne Yazılar**, 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları, s. 252 ve devamı,

[432] Azra Erhat, (1980), **Sevgi Yönetimi**, 2. Baskı, s. 59

[433] Vedat Günyol, (1978), "Hümanist Kültür", **Ulusal Kültür**, No 1, 1978 Temmuz, s. 27-31

geçen, Yunan'ı, Latin'i, Göktürk'ü, Hitit'i, Selçuklu'su, Osmanlı'sı, Arabı, Acemi ile birlikte cumhuriyet öncesi ve sonrasıyla benimsenip özümsenen ve insanı, insansal değerleri ön plana alacak olan bir hümanizma kültürü, bir hümanizma eğitimi gerekli Türkiye'mize bugün."[434] Bu bağlamda Türk ulusu hümanizmaya en yatkın, el elverişli ulustur. Çünkü kendi kültürel mirası içinde insanı merkezi yere oturtan, hoşgörü ve sevgiyi esas alan, dogmalara karşı çıkan hareketler, en başta Bektaşilik ve Mevlevilik vardır. Günyol, bu konuda, Sabahattin Eyuboğlu'nun Yunus Emre yorumuna atıfta bulunarak olduğu gibi sahiplenir.

Yunus'un "Sen sana ne sanırsan/ Ayruğa da onu san/ Dört kitabın manası/ Budur eğer var ise" dizelerini şöyle yorumlamaktadır Eyuboğlu: "Yunus'a göre, bütün din kitaplarının bir tek anlamı olabilir olsa olsa, olmalıdır ya da: O da insanı insanla barıştırmak, insanı insan etmek gerçekten, kendini bilmek ve başkalarından ayırmamak. Hümanizmin özü de budur işte; hümanistlerin özlemi de insanın bütün insanlığı kendinde bulması, bir insanın insanlarla, bütün insanlıkla kaynaşması, halleşmesi değil mi?"[435] Aynı yaklaşım Azra Erhat'ta da gözlenir: "Hümanizmanın özü daha Batı'da ana karnına düşmeden birkaç yüzyıl önce bizim halk geleneğimizde vardı ve hiç kopuksuz kesintisiz süregelmiştir günümüze dek."[436] Erhat, bunu biraz daha geliştirir. O'na göre, hümanizma bir duygu işi değildir, hele bir bilgi işi hiç değildir. Sorun hissetmekte ya da bilmekte değil, örnek almakta yatmaktadır. "Batı'da uyanış döneminin aydınları ve sanatçıları Antik örnekleri özümseyerek gelişmişler, insan olmuşlar." Buradan Erhat'ın çıkardığı sonuç, yine Yunus Emre'dendir: "Taptuk'un kapusunda/ Kul olduk kapusunda." Bu sözün mistik bağlamından öte, kişinin kişiye örnek oluşturmasını vurgular Erhat. Kişi kişiye iş içinde örnek olmalıdır. Bir kişi, bir kişide "o düşüncenin de, eylemin de örneğini görecek ve bilinçli sevgi yolunda kendisinden vere vere bulacaktır kendini."[437] İşte tam burada mavi hümanizmanın yolu Köy Enstitüleriyle çakışır.

Köy Enstitülerinin en özgün yanlarından biri olan, öğretmenin köyde kalarak, hayatın her alanında köylüye örnek olması ve iş içinde köylüyü eğitmesi, bu hümanist örneklik anlayışının bir uygulaması gibi görülmüş

---

[434] Aynı yerde
[435] Aynı yerde.
[436] A. Erhat, (1980), s. 157
[437] Aynı yerde

olmalıdır. Eyüboğlu'na göre, Köy Enstitüler'inin temelinde üç ilke vardır: Öğretimle eğitimin ayrılmazlığı ilkesi; yani okul insanı bir bütün olarak alacak ve ahlakını bilgisinden ayrı düşünmeyecektir. İkincisi, eğitimin işle birleştirilmesi; yani bilginin hayat savaşı içinde kazandırılması ve üçüncüsü, büyük değerlerin, büyük çoğunluktan, niteliğin nicelikten çıkacağının kabulü.[438] Bu ilkelerle örgütlenen Köy Enstitüleri'nde "iş saygısı ortak yeni bir din gibiydi. (...) İş birliğinin milli birliği sağlayacağına inanılıyordu."[439]

Köy Enstitülerinin bu iş birliğinin altındaki temel harç ise Erhat'ın ifadesiyle "bilinçli sevgi"dir. Sevgi ya da biraz daha farklı bir söyleyişle, dostluktur insanları iş içinde birbirine bağlayan; iş disiplini dışında. Aynı zamanda iş disiplini de bilinçli sevgiyi ve dostluğu sürekli yeniden üreten bir pratik gibi gözükmektedir. Erhat'ın bir yandan hümanizmanın bir duygu ya da bilgi işi olmadığını söylerken, öbür yandan sevgiye yaptığı bu vurguyla bir çelişkiye düştüğü söylenemez. Çünkü, hümanizmanın "özündeki" insan sevgisi tek yapıcı güç olarak akıl tarafından buyurulmaktadır. Akıl sevgiyi öngörmekte, işin esası haline getirmektedir.[440] Fakat burada hangi aklın, hangi bağlamda kastedildiği belirsizdir. Dolayısıyla, sevgi burada soyutbir duygu durumu olmayıp bütün üretken ve yaratıcı faaliyetleri önceleyen temel güç konumunda algılanmaktadır. Sevgi, bir yandan bu faaliyetleri öncelemekte, öbür yandan bizzat bu faaliyetlerin içinde somutlaşmakta ve varlığını hissettirmektedir. Çünkü akıl, sevgiyi yaratıcılığın öncülü olarak öne sürse de onun reçetesini vermez. Buradan yola çıkan Eyuboğlu, sevginin en temel özelliklerinden birinin kendini bir işe "bütün yüreğiyle, çıkarsızca verme gücü" olduğunu belirtir. "Sen kendini bir şeye vereceksin ki herkes de kendini sana versin."[441] Örneğin yurt sevgisini şöyle örneklendirir Eyuboğlu: 1946'da Hasanoğlan Köy Enstitüsü'nü denetlemeye giden heyet bir öğrenciye "Sen yurtseverliğini nasıl gösterirsin?" diye sormuş ve öğrenci de yurseverliğini "ağaç dikerek, duvar örerek, susuz yere su getirerek" göstereceğini belirtmiştir. İşte sevginin tipik örneği budur. Dolayısıyla, mavi hümanizmacılar sevgi derken söz ya da salt duygu düzeyinde bir şeyi kastetmemekte doğrudan eyleme gönderme yapmaktadırlar. Eyuboğlu için sevgi aynı zamanda dostluktur. Çünkü dostluk da sevginin en temel ilkesinden beslenir: Çıkar dışı bir duygu. Uygarlık ancak iki insanın gerçekten

[438] S.Eyuboğlu, (1996), s. 186 ve devamı
[439] S. Eyuboğlu, (1996), s. 170
[440] A. Erhat, (1980) Agy, s. 102 ve devamı
[441] S. Eyuboğlu, (1996) Agy, s. 74 ve devamı

dost olabilldiği yerde olabilir. Bu anlamda, tarihsel kültürü içinde dostluğa özel bir yer veren Anadolu halkı çok özel bir yer tutmaktadır. Aynı şekilde, mavi hümanizmacılar için, bütün sevgilerin ve bütün dostlukların en başında da halk sevgisi ve dostluğu gelmektedir.

Halk üzerinde özellikle ve çok yoğun olarak duran Sabahattin Eyuboğlu için halk, imtiyazsız, sınıfsız, sevgi ve dostlukla kaynaşmış bir kitledir. Millet ve ümmet gibi kavramlar halkı bölmekten, birbirine düşürmekten başka bir işe yaramamaktadır. Bu nedenle Eyuboğlu, kökeni "Rum, Ermeni, Kürt, Çerkes, Laz, Gürcü, Çingene, Arap, Fars, Yahudi, Dönme, Arnavut, Giritli...." ya da Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Sünni, Şii her ne olursa olsun, bütün Anadolu'yu Türk adı altında tek bir halk gibi görme eğilimindedir. "Türk adı hepimizin olsun; ayrılık gayrılık kalksın ortadan."[442] Eyuboğlu halkın "dumanlı bir kavram" olduğunu söyleyenlere bir yanıt vermez ama bunu iddia edenlerin halkı hor gördüğünü söyler.

Halk, hümanistler için bütün medeniyetlerin, Doğu'nun da, Batı'nın da temel kaynağıdır. Bir uygarlık halktan uzaklaştıkça çöker. Halk adeta, bütün canlı cansız dünyayı çevreleyen tabiat gibidir. İnsanlığı tümüyle çevreler. Nasıl doğa, canlı ve cansız varlıkları tümden çevreliyorsa, insanla ilgili her şeyi de halk çevreler. Bu yüzdendir ki halktan uzaklaşma, aynı zamanda doğadan uzaklaşma gibidir. Yani insanlığın sanki doğal halidir halk. Bu yanıyla halktan uzaklaştıkça kuraklık başlar. Halkın bu bağlamda özel adı yoktur. Çünkü belli bir sınır, belli bir kaynak, coğrafya, tarih ya da inanca göre tanımlanmaz. Halk, dünyanın her yerinde aynıdır. Bu yüzden milletler ve ümmetler birbirinin boğazına sarılabilir ama halklar kolaylıkla anlaşır.

Halkı bu biçimde kaynaşık olarak görmek, beraberinde halkın karşısındaki güçleri ya da halk düşmanlarını da kaynaşık olarak görmeyi getirmektedir. Kimdir halkın asıl düşmanı? Halkı sömürenler, çıkarcılar; "çıkarcı da her yerde çıkarcıdır ve insafı yoktur; vatanı, milleti, dini kesesidir."[443] Çıkarcı farklı tarih ve coğrafyalara göre, farklı kılıklara girebilir. Kimi yerde bir politikacı, kimi yerde bir diktatör, kimi yerde bir imam, softa, ağa, şeyh olabilir ama bu çıkarcı vasfını değiştirmez. En fazlasından çıkarlarını maskelemek ve sürdürmek için kullandığı araçları değiştirebilir. Öyleyse sorun, bu çıkarcıların gerçek yüzlerini halka göstermektir. Halkı bilinçlendirmektir.

[442] Agy, s. 16
[443] Agy, s. 120

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ama bu bilinçlendirme salt sözle olmayacaktır elbette; iş içinde halka örnek olarak gerçekleştirilecektir. Bu halk ve çıkarcı karşıtlığının Türkiye coğrafyası özgülündeki adı karanlık-aydınlık, öğretmen-imam, halk-softa, ilerici-gerici karşıtlıklarıdır.

Görüldüğü gibi, mavi hümanizmada sınıfsal bir çözümleme çabası yoktur. Bu, sınıfların varlığını tümden inkar ettikleri anlamına gelmemektedir. Sınıfların varlığının farkındadırlar ama sınıfların, çıkarcıların çıkarlarını maskeleyen, temel çelişkiyi, halkla çıkarcılar arasındaki çelişkiyi gizleyen bir analiz birimi olduğunu varsayarlar. Yoksa "Türkiye'de sınıf savaşımı olmamalıdır" diyen Eyuboğlu, elbette sınıfların farkındadır.[444] Aynı şekilde, biraz garip bir biçimde de olsa, Azra Erhat da sınıfların varlığından haberdardır. Gariptir, çünkü Erhat'a göre, yeni çağlar, Machiavelli'ler gibi inansızların önerilerine kulak vererek ve "önerileri iyice benimseyerek ve klasik demokrasi ilkelerine bir de "ekonomi" diye bir kavram katarak sınıfların doğmasına yol açtı."[445] Ama temel çelişkiyi sınıflar arasında görmek ve sınıf savaşını kabul etmek, çıkarcıların işine gelmektedir.

Bütün ütopyacılarda olduğu gibi, mavi hümanistlerde de bu çıkarcılar ile politika ve politikacılar genellikle aynı kefeye konulur. Politikanın ne olduğu, olmadığı üzerinde durulmaz ama politikacıların geçtiği her yerde olumsuzluk da geçmektedir. Bu hem Erhat'da, hem Eyuboğlu'nda açıkça gözlenir. Her ikisi de politikaya karşı bir güvensizliği, soğukluğu, mesafeliliği ifade etmek bakımından ortaktırlar. Politikacılar, genellikle kurnazdır, inansızdır, kaba güce inanır, onun gücünü tanırlar, halkı köle gibi, sürü gibi gütmek isterler, sinsi, sorumsuz, renksiz insanlardır, halkı küçümserler, halka yalan söylerler, yanlış yönlere sevkederler, vs.vs. Bütün bu nitelemeler hem Eyuboğlu'nda, hem Erhat'da bolca bulunur. Çünkü onlara göre, "politika üstüne kurulu düzenler hiçbir zaman insanın insanca yaşamasını sağlayamamış, onu oyalayıp aldatmak için bir yalan düzen mekanizması olmaktan ileri gidememiş ve gidemeyecektir."[446] O halde ne yapmalı?

"Bilinç, bilinç her şeyden önce, her şeyden sonra bilinç. İnsan ne demek? Bilinç demek. İnsanların bir zamanlar kendi yaratıp taptıkları tanrıların en köklü özelliği neydi? Bilinç."[447] "Söz yapıcı, yaratıcıdır, varlığı var eder. (...) Söz

[444] Agy, s. 119
[445] A. Erhat, Agy, s. 93
[446] A. Erhat, (1980) Agy, s. 90
[447] S. Eyuboğlu, (1996)Agy, s. 109

öndedir ve gerçekleşebilir, yeter ki akıl taşıyıcısı söz olsun, yalan olmasın. Oysa yıllardır hep yalan duymaktayız biz, hiçbir SÖZ çınlamamaktadır kulağımıza."[448] (vurgu aslında) Peki bu bilinç, bu sözün bizi taşıyacağı yer neresidir? Neresi olmalıdır eşitliğin ve özgürlüğün mavi ülkesi?

Eyuboğlu'nun bu soruya yanıtı çok nettir: Eşitlik ve özgürlük ona göre ikiz tanrılar gibidir. Birini elde etmek için ötekini gözden çıkarmaya gerek yoktur. Oysa softalar, çıkarcılar, egemenler bu iki tanrının arasını açarak, çıkarlarını sürdürmeye çalışırlar. Özgürlük ve eşitlik yanlılarını bölüp birbirlerine düşürerek düzenlerini devam ettirirler. Oysa "yiyecek ekmeği olmayan için özgürlük, kel başa şimşir taraktır, sözü ne kadar doğruysa, bir lokma ekmek özgürlük pahasına yenilecekse öylesi eşitlik koyun eşitliğidir, sözü o kadar doğrudur. Ekmeksiz özgürlük ne kadar insanlık dışıysa, özgürlüksüz ekmek de o kadar insanlık dışıdır." Bu ikisi arasındaki dengeyi Atatürk kurmayı başarmıştır. Bir yanda, özgürlüğün yurdu Batı, öbür yanda eşitliğin yurdu Doğu vardır. Atatürk öncelikle özgürlüğü seçmiştir. Fakat Atatürk'ün ölümüyle bu dengenin gelişimi durdurulmuş ve nihayet 1960'ta bir diriliş gerçekleşmiş ve bu diriliş ifadesini 1961 Anayasası'nda bulmuştur. Bu anayasanın sürekli öne çıkardığı "sosyal" sözü özgürlük ve eşitlik arasındaki dengenin en iyi ifadesidir.[449] Öyleyse, bu anayasanın öngördüğü biçimde reformlar yapılmalı ve özgürlük ya da eşitlikten ödün vermeyen, Atatürkçü bir düzen kurulmalıdır. Eyuboğlu'nun vardığı yer burasıdır. "Özgürlüğün mavi yurdu" 1961 Anayasası'nın tasarlayıp öngördüğü Türkiye'den başka bir yer değildir. Zaten Eyuboğlu kendilerinin bir ütopya peşinde olmadığını da apaçık belirtir.

"İleri fikirlere ütopya demek öylesine moda oldu ki, yaşasın ütopyalar demek geliyor insanın içinden. Öyle ya, topsuz tüfeksiz bir dünya ütopya, dayaksız eğitim ütopya, cehennemsiz ahlak ütopya, bitsiz, sıtmasız köy ütopya, önemsiz bir inkılapçılık ütopya... Ne gariptir ki bu fikirlere ütopya diyenler kendi hayatlarına[hayatlarında demek istiyor olabilir.A.Y.], zevklerinde gerçekten çok hayale, ruha, masal dünyalarına düşkün oluyorlar da bu fikirleri güdenler gerçekten gayrısına inanmıyorlar."[450] Eyuboğlu haklıdır: Onların ileriye dönük ütopyalar kurmak gibi bir niyetleri, umutla hiçbir ilgileri yoktur. "Çünkü gerçek aydının umutla pek bir ilişkisi yoktur, olamaz. (...) Başa

[448] A. Erhat, (1980) Agy, s. 105-6
[449] S. Eyuboğlu, (1996) s. 236 ve devamı

geçenlerden kendilerine umut vermelerini değil, kendileri gibi iş görmelerini isterler, beklerler."[451] Mavi hümanistler de başa geçenlerden iş beklemişlerdir. Ancak baştakilerin, döne döne mahkum ettikleri politikacılar olduğu gerçeğine gözlerini kapatmışlar ve yine onların icraatlarına mahkum olmuşlardır. Kendileri bir ütopya tasarlamamışlardır ama ütopyacı önkabuller, ütopyacı perspektiflerle Türkiye'ye özgü, çok özgün bir ütopyacı hareket olmayı başarmışlardır. Bu hareketi, kısmen Melih Cevdet Anday romana dökecektir.

[450] Agy, s. 85
[451] A. Erhat, (1980), s. 130 ve devamı

B) MAVİ YURT'TA BİR ÇİNGENE

1960'lar ve hele de 1970'lere gelindiğinde, Türkiye'de artık farklı manzaralar karşımıza çıkmaya başlamıştır. Yavaş da olsa Marksist yapıtlar çevrilmiş, sosyalizm sözü telaffuz edilmeye başlanmış ve hemen her düzeyde temel çözümleme birimi olarak, ne kadar ilkel düzeyde ele alındığı iddia edilirse edilsin, sınıf kavramı önplanda kendini göstermiştir. Artık Türkiye, Köy Enstitüsü nostaljisiyle dolu ve ülkedeki en temel çelişkiyi aklın doğruları ile geleneğin ve inanç sistemlerinin kör taassubu arasında bulan zihniyetin dışında zihniyetlerin de kendini göstermeye başladığı bir sahne halini almaktadır. Gerçekten de Köy Enstitülü dönem, Türkiye için ütopyaya en uygun dönemi işaret etmektedir ama görüldüğü gibi, şimdiye değin, Köy Enstitülü ruh halini taşıyan hiçbir kahraman karşımıza çıkmamıştır.[452] Bu kahramanın karşımıza çıkması için Melih Cevdet Anday'ı ve 1975 yılını beklemek gerekecektir.[453] Kanımca Köy Enstitülü dönem, Türkiye'de aklın hiçbir zaman yüceltilmediği kadar yüceltilerek kutsandığı ve tek kılavuz kabul edildiği, değiştirme ve yeniden kurma istencinin hiçbir zaman yaşanmadığı kadar yoğun yaşandığı bir dönemdir. Ama aynı yoğunluk ölçüsünde, her tür ütopyanın yelkenlerini şişirmeye uygun bu rüzgarla hesaplaşılmamıştır da. İşte Anday'ın yapıtı bir anlamda bu ütopyacı kahramanı sahneye sürmekte ve onunla hesaplaşmak üzere bir kanal açarak, madalyonun arka yüzünü de okura sergilemekte ve bu kahramanın yerini alacak yeni ütopyacıyı tanıtmaktadır okuruna.

Raziye'nin kahramanları, anlaşılan 12 Mart faşizminden saklanmak için bir köye, köyde yerleşmiş bulunan dayısının yanına gelmiş olan bir genç ve çingenelerden evlat edindiği kızıyla, köyde yaşayan dayısıdır. Gerçekte yazar ne dayının Köy Enstitülü olduğunu iddia etmekte, ne de yeğenin sosyalist olduğunu açıkça söylemektedir. Hatta dayı tıpkı mavi hümanizmacılar gibi, yabancı kolejlerde okumuş bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.

İngiltere'de öğrencilik yapmış, ailesinden kalan servetle yaşayıp gidecekken, bu serveti gittiği yerlerde yeni projeler gerçekleştirmeye adamış ve her gittiği yerde kendine ait bir dünya kurmaya çalışmış bu dayı, ömrü boyunca

[452] Burada kastım özellikle ütopya bağlamında ele alınabilecek yapıtlarla sınırlıdır.

hemen her işe el atmıştır. Orkestra yönetmeyi de bilmektedir; lokomotif ateşçiliğini de; seracılıktan da anlamaktadır; domuz ticaretinden de. Onun için önemli olan, aklın ve ellerin kılavuzluğunda değişimdir. Değişim tapındığı tek tanrıdır adeta. Şimdi de bu köye gelmiş, her an toplanıp götürülmeye hazır, ağaç bir ev yapmış, çingenelerden evlat edindiği ve gerçek adı Raziye olan ama değiştirerek Vedia yaptığı ve adeta delice bir tutkuyla bağlı olduğu kızıyla birlikte yaşamakta ve köylülerin geleneklerine karşı savaş açarak seracılığı ve domuz ticaretini köye sokmaya çalışmaktadır. Ama gerçekleştirmeye çalıştığı projeler bir yana, dayının bütün yaşantısı köylüler açısından bir parça tedirginlik vericidir.

"Sabah bayrak töreni ile başlıyorduk günümüze. Dayım pikaba Beethoven'in Türk Marşı'nı [Ben yanılmıyorsam, M. C. Anday yanılıyor olmalı; bu yapıt Mozart'ındır. A.Y.] koyuyor, sonra bir koşu yukarı fırlayarak, üçüncü kattaki odanın düz damı üzerinde dikilmiş göndere kırmızılı siyahlı bayrağını çekiyordu. Bayraktaki kırmızı, besleyici kanı temsil ediyor ve kirlenmiş kana baskın çıkarak yaşamı yaratıyordu. "Canlı Bayrak"tı adı." (s. 63) "Başka yerde kurulmak üzere her an yıkılmaya hazır bekleyen, temelsiz, altı boş ev, dayımın koyduğu adı ile "Uyanış Konağı", bayrak, müzik, jimnastik gibi devingenliklerle yaşamına katıldığı çevreyi, başta bir süre tedirgin ederdi." (s. 64) Dayının "bir gözetleme kulesini de andıran" (s.11), köyden uzağa kurulmuş evi, aklın öncülüğünde bizzat kendi ellerinin ürünüdür. Eliyle iş yapmaya meraklıdır. "Yapmak, elle yapmak, aklın penceresini açar, havasını tazelendirir, ona ummayacağın kadar güç kazandırır." (s.25) Fakat, bu ellerin kılavuzu mutlaka akıl olmalıdır. Onun için de önce akıl eğitilmeli, bilenmeli, bilinçlenmelidir. Akıldan yoksun bir eli ve bu elin emeğini kabul etmez dayı. Örneğin, aklını bilemekten öte, ellerinin hünerine ve doğal içgüdülerine teslim olmayı seçen kızı Vedia bir sepet örmeye giriştiğinde hemen haşlayıverir. "Sepetmiş, dedi. Sen nereden bilirsin sepet örmesini? Yapacağı bir iş kalmamış gibi? Fransızca dersini geçtin mi bugün? Yazdırdığım sözcükleri ezberledin mi? Briçte kaçıncı sayfadasın? Görgü kitabında sofra düzenini bir daha gözden geçirdin mi? Roma tarihi diye tuttumuştun, kapağını bile açtığın yok."(s. 35)

Dayı, bir çok işe girip çıkmış, kol emeğine dayalı çalışmalar yanında, kafa emeğine dayalı faaliyetler de yürütmüş, örneğin çok çeşitli yerlerde

---

[453] Melih Cevdet Anday, (1992), **Raziye**, Bu yayınevinde 2. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları

konferanslar vermiş, kafasına bir şeyi taktı mı hemen peşine düşen bir tiptir. "Ben, olmasını istediğim bir işe karışmadan duramam. Aklımdan bir düşünce mi geçirdim, onun nasıl uygulanacağını merak ederdim. Hem de tek başıma, yani başkasını, başkalarını, bir takım memurları, kurumları, dernekleri araya katmadan."(s. 25) Kahramanımız "dayı" için tek başınalık çok önemlidir. "Bütün düşüncemiz geleneklerle sarılı, geleneklerin dışına çıkamıyoruz. İşte onun için diyorum ki, benim ilkem doğrudan ve tek başına çalışmak ilkesidir. Çünkü kurumlar, kuruluşlar cesaret gösteremezler, halktan korkarlar, sorunun üstüne yürümek ancak kişinin yapacağı iştir." (s. 59) Görüldüğü gibi, halk önemli bir engel ve korku kaynağıdır.

"Dayı"nın en temel sorunu gelenekleri ve inançları değiştirmek, aklın hakimiyeti için çalışmaktır. Bunun için roman boyunca köyde ermiş sıfatına layık görülen bir zavallı ile çatışıp durur. "Herif yemek yemiyor, yalnız külle geçiniyor...Bu yüzden "ermiş" sıfatını da kazanabiliyor. Bir yanda hesap kitap, ciddi bir girişim, öte yanda bu kül yiyen ermişin düşleri. Demek en başta savaşılacak konu, inancaları değiştirmek konusudur. Genellikle tembelliğin egemen olduğu yerde, elbette düşler önemli bir etken durumuna gelir. Yakında uçacakmış...Buna inanılıyor." (s. 59) Akıl ve kör inanç çatışmasında, Ermiş Yusuf örneğinde, yeğen daha gerçekçidir: " Onlar [köylüler] için önemli olan Yusuf'un uçması, uçmaması değil, bir masaldır bu, her masal gibi dinlenilir, geçilir. Ama masalı doğrulamak ya da yalanlamak diye bir şey olmayacağı için, dayımın akılcılığından tedirgin oluyorlar." (s. 158)

Dayı, peşinde koştuğu domuz ticareti projesinden yola çıkarak, koskoca bir ütopya ülkesine çeviriverir bütün köyü: "Bir uygarlık merkezi doğacak nah şuracıkta. Fabrikanın çevresinde okullar, konser salonu, tiyatro, sergievi. Halk bunu bekliyor. Yeter ki omuzundaki yükleri atsın, önüne konulan engellerin temizlendiğini görsün. Aklın egemenliği var gücü ile yaşamı yüceltecek. Sabahları beş köy birden İsveç jimnastiği ile başlayacak işe, öğle paydosundan sonra yarım saat Mozart, yarım saat folklorik müzik. Öğleden sonra bir saat araştırmalar merkezinde teorik ve pratik bilim toplantısı. Büyük kentlerden uzmanlar çağıracağız, her konuda köylüye aydınlık, bilinç getirmeleri için." (s.123) Dayı için, bütün ütopyalarda olduğu gibi, elini uzatsan alınıp uygulanacak, peşine düşülecek bir gerçek orada hazır ve nazırdır: Akılda. Ama kör inançlar ve gelenekler bunu önlemektedir. Onlar olmasa, halk hemen akla en uygun olanı seçiverecektir. Anlaşılacağı üzere, dayı, kör inançları ve

gelenekleri halka içsel değil, halka dışsal bir şeymiş gibi düşünmektedir. Eğer bu engelleyici faktörleri bir kambur gibi adlandırırsak, bir kamburun kamburuyla ilişkisinin dışsal olduğunu iddia etmektedir dayı; içsel değil. Kambur, kamburun sırtından kesilip atılacak ve bir yükten, bir engelden kurtulunacaktır. Bütün organizmanın o kambura göre biçimlendiği gerçeğini bir türlü kabullenemez dayı ya da görmek istemez. Dayı, yalnız kör inançlar ya da gelenekler değil, aşk gibi, evlilik gibi olguların da adeta bir kambur, bir engel olduğunu düşünmektedir. "Gençlere yapılacak en büyük iyilik, aşktan kurtarmaktır onları. Bu da öyle güç bir iş değildir. Çünkü aşkın mevsimi vardır, onu geçiştirdin mi, tehlike atladı demektir." (s. 124) "Hiç evlenmedim, dedi. Gençliğimde gereksiz bulduğumdan, sonra da vaktim olmadı. Doğrusunu istersen, evlilik, kolunu, kanadını bağlar adamın, ama kol kanat dediğin de nedir ki? Zavallıların düşmemesi, meleklerin uçması için verilmiş gülünç bir şey. (...) Adam dediğin önce kolundan kanadından kurtulur.(...) İşte kadının gerekli olduğu zaman da o dönemde başlar. (...) Bir lokomotif ateşçisi, kazanın parçası değildir, doldurur onu, o kadar." (s. 125)

Raziye, bir ütopya örneği değildir. Daha çok ütopyacı iki kahramanı, biri eski, biri yeni iki kahramanı bize sunar. Ütopyacı bir kahraman olarak dayı ölmekte, onun yerini, kendisi her ne kadar gerçekçi ve somut düşündüğünü savunsa da yine bir başka ütopyacı olan, yeğeni almaktadır. Dayının en temel sorunu olan değişim üzerinden, nihayet dayı ve yeğen karşı karşıya geleceklerdir. Dayı için önemli olan değişimdir. "İnsan olduğunu anlamak. Yaşamak, yiyip içmek, hatta sevişmek (...) yetmez insan olmaya. Bir şeyleri değiştirebilmektir bizim için gerekli olan." (s.163 ve devamı) Anlaşılıyor ki bir sürekli devrimcidir dayı. Değişime yazgılı. Değişime o kadar bağlıdır ki dayı "eğer (...) Ermiş Yusuf olmasaydı" o uçacaktır Kayalıburun'dan.Yeğen içinse değişim tek başına amaç olamaz. "Anlaşılan sizin için yurdun o yana ya da bu yana doğru değişmesinin hiçbir önemi yok. Yeter ki değiştiren siz olun! Sizin istediğiniz olsun! (...) Siz heveslerini toplumun gereksemesi sayan kişileridensiniz. (...) Siz, kendinizi halktan ayrı görmenin tipik örneğisiniz. Neredense gelip halkın üstüne oturuyorsunuz, okumuşunuz, yabancı dil biliyorsunuz, yabancı ülkeler görmüşsünüz, halkınızdan kopuk olarak uygarlığı tanımışınız, ama onun da nasıl bir uygarlık olduğunu düşünmek gereğini duymadan dönüp halka baktığınız zaman, bilisiz, kaba, geri, kör inançlara gömülü, tembel, aptal bir yığın görüyorsunuz. Memnun oluyorsunuz. Çünkü

size geri, kaba, tembel, akılsız, bilisiz bir halk gerek. O olmasa "ben"ininizi nasıl doyurabilirdiniz?" (aynı yerde)

Yeğen'e göre, dayı "düşçülükten fırsat bulamadığı için somut gerçekleri anlayamaz" (s.166) Dayıya göre ise somut düşünmenin bir alemi yoktur, çünkü "somut düşünmek ilkellerin işidir. İlkel kafa soyutlama yapamaz çünkü." Yeğen adeta klasik Marksizmin ağzından düşçü dayısına saldırmaktadır: "Belli koşullar içinde bulunan bir toplumun yalnızca bir parçası, bir köşesi, o koşullardan bağımsız olarak düzeltilemez. (...) Siz bir yabancı, bir Doktor Schweitzer'siniz burada. Gittiğiniz gün, bir parçası bile kalmayacak kurduğunuz, kurmak istediğiniz şeylerin. Toplumu kökten değiştirmektir gerekli olan. Kurulu düzen yıkılmalıdır ki, yenisinin temeli atılabilsin. Biz bu idealin insanlarıyız işte." (s.167) Bu noktada adeta roller değişmiştir. Dayı gerçekçi bir reformcu rolüne, yeğen toptancı bir ütopyacı rolüne çıkmaktadır. Yeğen kendilerinin halka iyilik etmek isteyen tuzu kurulardan olmadıklarını, hatta belki halkı sevmediklerini çünkü bunun duygusallık olduğunu, bir sevgiden ötürü eyleme girişmediklerini, kendilerinin halkı ezenleri yok etmek istediklerini, halkı tarihin ona açtığı kapıya doğru itmekle yetindiklerini söyler. (s. 167 ve devamı)

Dayı'ya göre yeğen ise, kendi çevresi ile toplumu birbirine karıştırmış ve çevresinden koptuğu an boşluğa düşmüş biridir. "Çevrenin içindeyken her şey yolunda gidiyordu; amaçlar, eylemler, sonuçlar, kaçmalar, saklanmalar...ve bütün bunlar belli kuramlara göre yürüyordu ve siz o kuramları özümsemiş kahramanlardınız. Ama buraya düşüverince ne oldu? Ne eylem kaldı, ne kuram. Burada artık bir toplum içinde değilsin sen. Toplum, içine girilir ve içinden çıkılır bir şey senin için. Burada seni hiçbir şey ilgilendirmez, çünkü burası toplumdan sayılmaz. Sen "çevre" ile "toplum" u birbirine karıştırmışsın. Arkadaşlarından ayrı düşünce bir hiç oluverdin burada. (...) Oysa ben senin gibi değilim. (...) Nereye yerleşsem orada savaşacak bir şey buluyorum. Benim için dünyanın her yanı birdir. Oysa sen bir "çevre"yi dünya sandın. Romantiklik değil de nedir bu? Toplumu kökünden değiştirmek sorununa gelince, düpedüz bir tembellik bu. Çünkü gözünün önündeki birçok işi küçük görmeni sonuçluyor, çünkü onlar küçük işlerdir sen büyük işler için gelmişin dünyaya. (...) Sen her şeyi değiştirmek istediğin için hiçbir şeyi değiştiremeyeceksin. Tümü aradığından parçayı unutuyorsun. Bir yapı taş taş üstüne konarak yapılır. Sense sadece yapıyı görüyorsun." Dayı, her ne kadar kendisinin de tıpkı yeğeni

gibi, halkı içine girilip çıkılan, bir şeyleri değiştirilip, sonra başka bir halka koşulan, salt değiştirmeye uygun bir nesne gibi gördüğünü itiraftan kaçınsa da, yeğeni üzerinden ve çevre-toplum farklılaştırması babında yaptığı eleştiri, en azından bir dönem için Türkiye sosyalist hareketine topyekun yöneltilebilecek bir eleştiridir. Dayı buradan yola çıkarak, düşçü olanın tam da yeğeni olduğu işaret etmeye çalışır. Bir diğer dikkat çekici nokta, parça-bütün ilişkisine dair vurgusudur. Ütopyacı ve sosyalist tutum, benzer bir biçimde bütünlükçüdür. Burada yeğen bütünlükçüymüş gibi görünürken, dayı parçaların peşinde koşuyormuş gibi bir izlenim uyandırmaktadır. Ama bu izlenim yanıltıcıdır. Gerçekte, yeğen, kendi çevresini toplumla karıştırarak, bütünlükçülük örtüsü altında, bir parçayı toplumun bütünü yerine ikame etmekten öte geçememekte; dayı ise, tekil projelerle ilgiliymiş gibi görünse de, bir projenin çevresinde hemen bütünsel bir yaşam tarzı örgütlemeyi tasarlamaya girişmektedir. Dolayısıyla dayı, ütopyacı bir karakterin bütün özelliklerine sadık iken, yeğen, bir yandan dayının ütopik yapısına karşı çıkmakta ama öbür yandan, bu karşı çıkışı yeni bir bütünlük öngörüsüne dayanan, toplumun bütüncül eleştirisi ve çözümlemesinden güç alan bir argümanla temellendirememektedir. Yeğen, iki arada bir derede iken, ütopik bir kahraman olarak dayının temelleri sağlamdır. Yeğenin iki arada bir derede kalması olağandır. Ütopyacı tutumu silip geçecek bir sosyalist hareket henüz, zaman zaman ani patlamalarla kitlesel düzeyde hareketler gözlense de, ortada yoktur ve dahası, yeğen dayının akılcılığına karşı çıkarken, aynı akılcılıktan güç aldığının farkında değildir. Dayısıyla arasındaki temel farkın parça-bütün ilişkisinde yattığını farketse de, ortak bir akıldan hareket ettiklerini gözden kaçırdığı için, temel farkın bu olmaması gerektiği üzerinde de düşünme gereği duymamaktadır.

Dayı ve yeğen gerçekte aynı tanrının iki yüzünden ibarettir ve bunu da tartışmanın sonunda Dayı özetler: "Sen de, ben de masalıyız bu ülkenin. Sana da, bana da gülümseyerek bakacaklar ileride. Bana bireyci diyorsun ya, sen de bireycisin. İkimiz biriz. Ama doğrusunu istersen, ikimiz de bireyin ne demek olduğunu bilmiyoruz. Birey ileride gelecek belki." (s. 169 ve devamı) Bu ilerinin ne zaman olduğunu romanda bilemeyiz ama bu ülkenin, bu iki masal kahramanının, her ikisinin de delice sevdiği Vedia'nın çingenelere katılıp gitmesiyle sonları gelir. Zaten yeğen artık aranmamakta, özgürlüğüne kavuşmuştur. Dayı ise Vedia'nın çingenelerle kaçmasının ardından, evini söküp

yola çıkacaktır. Vedia'nın tek hamlesi, dayının bütün düşlerini, ideallerini, projelerini yıkmaya yetmiştir.

Vedia ya da Raziye'nin öyküsü, sanki mavi hümanizmanın bütün trajedisini özetler gibidir. Bütün dönüştürme çabalarına karşın, Vedia, Vedia olmayı reddetmiş ve çingeneliği, doğal içgüdülerini, "aslını", yani Raziye olmayı seçmiştir. Melih Cevdet adeta mavi hümanizmacıları uyarmak ister gibidir: "Her ağacın kurdu özünden olur." Ancak, bu anlamda romanın sonu değişimin olanaksızlığını, her şeyin aslına döndüğünü ima ederek anti-ütopyacı bir sonuca götürmektedir. Mavi hümanizmacılar içinse, bu sonuç kesinlikle kabul edilemez. Aradaki fark, Anday'ın hümanizmacılardan halka bakış açısıyla ayrılmasında gibi gözükmektedir. Yeğen haklıdır: Dayı için halkın değiştirilmesi mutlak önemde olduğundan halk kötü, bilisiz, cahil vs. durumunda olmalıdır. Hümanizmacılar içinse halk hiçbir zaman kötü, bilisiz, cahil vs. değildir. Kötülüğe sapabilir, cahilleştirilebilir, çamura sokulabilir ama uzun vadede halk gerçeği görür. Dolayısıyla halk değiştirilecek bir nesne değil, keşfedilecek bir deryadır. Ancak bu keşif süreci içinde halk ve aydınlar karşılıklı olarak birbirlerini dönüştürebilirler. Yani tepeden inme bir biçimde Raziye'yi Vedia yapmanın anlamı yoktur. Bu yalnızca aydın kendini beğenmişliği olarak kalır. Ona "Roma tarihini oku" diye buyurmak değil, onun Roma tarihini okumasını sağlayacak içindeki çekirdeği uyandırmak gereklidir. Burada Anday dışta tutulmak üzere, mavi hümanizmacıların Atatürk reformlarının yönüne ilişkin bir sorunları olup olmadığı akla gelebilir. Ama hiçbir sorun yoktur. Çünkü Atatürk reformları ancak bu reformlara karşı olan softalar için, din adına çıkarlarını maskeleyenler için tepeden inme olarak nitelenebilir. Halkı da bunlar bir süre için kandırabilirler ama sonunda halk doğru yolu bulur ve bulmuştur da.

5. YOKİSTAN: HEP VAR OLACAK ÜLKE

1980'li yıllara kadar Türk edebiyatı içinde, ütopya bağlamında tartışılmaya değer yapıtlar, saptayabildiğim kadarıyla, yukarıda tanıtmaya çalıştığım ürünlerle sınırlıdır. Fakat ütopya ile çeşitli biçimlerde ilişkilendirilebilecek bilimkurgusal ya da Kafkaesk ya da satirik ürünlere burada yer vermemeyi tercih ediyorum.[454] Bunlardan iki örneğe biraz aşağıda değinmekle yetineceğim.

1980 öncesi bu ürünlerin, niteliği ne olursa olsun, arkalarında yatan ana tema düzenleme istenç ve istemidir. Daha da önemlisi, sınıfsal görünümü her ne olursa olsun, bu istenç ve istemin, yazarların kendi ideolojileriyle bağlı olarak, toplumsal ve eleştirel bir biçimde biçimlenmesidir. Ancak, aynı çabayı ve istenci 1980 sonrası ürünlerde görmek zordur. Burada söz konusu olan, 1980 sonrası ürünlerin toplumsal değil, bireysel olduğu gibi kaba bir ayrım değildir. Böyle bir ayrım, ancak iki ayrı söylemsel bağlama sahip ürünlerin varlığını kabaca imlemekten öteye gitmez. Elbette bu ürünler de en az diğerleri kadar toplumsaldır ama aradaki fark eleştirel tutumda ve ideolojik tavır alışta yatmaktadır. 12 Eylül öncesi edebiyat kullandığı malzemeyi dönüştürülebilir ve hatta dönüştürülmesi gereken bir malzeme olarak ele alırken, 1980 sonrası ürünler bu malzemeyi veri saymakla yetinmiş ve bu verili malzemenin üstüne kendini inşa etmeye girişmiştir. Dolayısıyla daha baştan ütopyaya karşı konumlanmıştır; ütopik biçimleri içerse bile. Bunun en iyi örneği olarak Çetin Altan'ın *2027 Yılının Anıları* kitabına ileride değineceğim.

Çetin Altan kadar olmasa da, benzer bir "veri sayma" işlemini, yeni ütopyaların birinde daha görüyoruz. İlhan Mimaroğlu'nun *Yokistan Tasarısı*'nda.[455] Fakat Mimaroğlu, en başta ABD merkezli bir dünya

---

[454] Örneğin, Orhan Duru'nun öyküleri, kimilerinde bilimkurgusal öğeler baskın iken, kimileri yer yer Kafkaesk, yer yer satiriktir. Bkz. O. Duru, (1987), **Bırakılmış Biri**, Bu yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: Ada Yayınlar. Bu açıdan, 1980 sonrası benzer ürünlere de burada değinmeyeceğim. Örneğin tümüyle hayali bir adada da geçmekte olan Cüneyt Arcayürek'in *Ku-de-Ta* adlı yapıtı, gününün Türkiyesi'ni ve en başta generaller cuntasını hicveden satirik bir yapıttır; yoksa ütopya değil. Bkz. C. Arcayürek, (1985), **Ku-De-Ta,** (Büyüklere Masallar), Ankara: Bilgi Yayınları ve (1987) **Ku-De-Ta-2 , Ada'ya Demokrasi Nasıl Geldi?,** Ankara: Bilgi Yayınları. Bir başka örnek, bir çocuk kitabı olan ve tümüyle bilimkurgusal bir önkabule dayalı olan Gülten Dayıoğlu'nun *Işın Çağı Çocukları'dır*. Bkz. G. Dayıoğlu, (1998), **Işın Çağı Çocukları**, 5. Baskı, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

[455] İlhan Mimaroğlu, (1997), **Yokistan Tasarısı**, İstanbul: Pan Yayınları. Aslında bu kitap, tez içinde belirlenen dönemlerin dışında kalmaktadır. Bilindiği gibi, tez 1970-1990 ile

tasarlamayarak, aksine ABD'nin, kurduğu ütopyanın potansiyel düşmanı olacağı bilinciyle hareket ederek, Ç. Altan'dan ayrılmaktadır.

Mimaroğlu, "Yokistan Tasarısı"nın "gelmiş geçmiş ütopyaların en iyisi olduğu" iddiasıyla söze girmektedir. (s. 6) Ama ne kadar iyi olursa olsun, "önerdiğimiz ülke küçük bir ülke olarak kalacaktır. (...) Dünyaya izlenmesi yaygınlıkla istenen bir örnek bile olamayacaktır. İnsanların çoğunluğu kötüye özenir." (s. 7 ve 8) Ancak, Mimaroğlu'nun ütopyası, insanların kötüye özenmesi yüzünden küçük bir örnek olarak kalmaya mahkum değildir; tersine, kurucu güç böyle buyurduğu için, kendisini "ötekine" karşı kurduğu ve dolayısıyla, ötekinin varlığına, kendi varlığı için gereksinim duyduğu için böyle kalmak zorundadır. Niçin? Örneğin, "ülkedeki kumar salonları turizme bağlı bir başka önemli gelir kaynağıdır. Kumar salonlarında yalnız yabancılar özel kredi kartlarını kullanarak kumar oynayabilirler."(s. 79) Yani, yazarımız kumarın kötü bir alışkanlık olduğunu bilmekte ve kendi yurttaşına yasaklamakta ama kendi yurttaşlarının refahı için bu alışkanlığı yabancılar üzerinden paraya tahvil etmeye çalışmaktadır. Bunun için de bu kötülüğün Yokistan dışındaki ülkelerde olması gereklidir. Aynı şekilde, Yokistan bir orduya sahip değildir. "Dış düşmanlarının olabilirliği açısından ülke, üyesi olduğu Birleşmiş Milletler'in Barış Gücü'ne güvenir." (s. 60) Aynı mantık burada da geçerlidir. Ordu bir savaş makinası olarak, ilkesel düzeyde olumsuzlanmamakta, yalnızca olumsuz boyutları ötekilerin sırtına yüklenmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla, Mimaroğlu, ütopyasını, olumlu ütopyasını yaşatabilmek için, ötekilerin olumsuzluğuna kökten bir bağımlılık içindedir. Altta yatan temel güdü ise, yararcı, liberal bir ideolojidir.

Yokistan'nda liberal öğretiye uygun olarak, "toplumun biriminin (...) birey" (s. 19) olduğu kabul edilir. Bu bağlamda aile ortadan kaldırılmıştır. Ancak bu birey, liberal öğretide olduğu gibi, özel mülk edinme hakkına, istediği gibi, üreme hakkına, çalışmama hakkına, yönetime katılma hakkına sahip değildir. Üstelik "ülkenin yönetiminin odağı nesnel varlık, bireydir" denildiği halde. (s. 19)

"Önerdiğimiz ülke de bir şirket gibi işletildiğine göre, yöneticiler çalışanların oylarıyla iş başına getirilmezler. Yeteneklerine, deneyimlerine, uzmanlıklarına göre görevlerine atanırlar. "İşe göre adam" ilkesi, işin

---

sınırlıdır. Fakat, niceliksel olarak zaten çok az olan ütopik ürünlerden biri olan bu kitap, tez yazıldığı sırada yayınlandığı için, kapsam dışında olmasına karşın, değinmemezlik etmek

gereklerini ve o işi yürütebileceklerin yetilerini bilen kişilerce uygulanır."(s. 41) Görüldüğü gibi, birileri, kimlikleri, nitelikleri belirsiz birileri, başka birilerini işe atamaktadır. Mimaroğlu buna "seçimlerden arınmış bir demokrasi" (s. 40) adını vermektedir. Demokrasi bunun neresindedir? "Demokrasi, yurttaşların hem kendi çalışma alanlarıyla, hem de kişisel gereksinmeleriyle ilgili olarak sundukları önerilerin önemle üzerinde durulması ve olanaklara göre yerine getirilmesi yolunda gerçekleşir."(s. 42) Yazarın demokrasiden anladığı şey, tümüyle siyasetten arındırılmış bir zeminde dilekte bulunmaktan ibarettir. Ülke yönetimiyle ilgili değil, ancak kendi çalışma alanları ve gereksinimleriyle ilgili dilekçe verebilirler. Üstelik, bu bile sınırlıdır. Örneğin, ben üç çocuk yapmak istiyorum deme hakkınız yoktur. Çünkü kim tarafından ve nasıl olduğunu bilmediğimiz "öngörülmüş ve onaylanmış nüfus artış oranına göre kadınlara, yaşları ve sağlık durumları gözetilerek, başvurma sırasıyla, doğum izin belgeleri verilir. İzinsiz doğum yapmak ağır bir suç sayılır." (s. 49)

Yokistan'da devletin demir yumruğunun gölgesi bütün ülkenin üstüne yayılmıştır. Devlet, yok edilmemiş, aksine güçlendirilmiş, merkezi denetim olanaklarına kavuşturulmuştur. Devlet korunduğu için, her ne kadar ordu gibi bir kurum kaldırılmış, polis örgütü ve biçimi değiştirilmişse de yargı heyetleri, deli evleri bulunmaktadır. İnsanlar bir suç işlediğinde, öncelikle yargı heyeti bu suçun bir yanlışlıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığına bakmakta; yanlışlık yoksa, geriye tek almaşık olarak, psikolojik bir bozukluk olduğu kalmaktadır. Böylece kişi psikolojik tedaviye alınmaktadır. Bundan yarar görülmediği anlaşılınca da sınır dışı edilmektedir. Yine, bu ütopyanın varlığı için "ötekinin" varlığını zorunlu hale getiren bir uygulama örneği daha. Yazarımız, her ne kadar "iyiliği besleyen güdümlü bir eğitim çabası"yla "kişinin suç işleme dürtüsünün söndüğünü" (s. 56) savunuyorsa da suça açık bir kapıyı da bırakmaktadır. Örneğin teknoloji buna uygun bir denetleme işleviyle donatılmıştır. "Devletin ve kuruluşlarının hesaplarını el altında bulunduran kişiler kendi hesaplarına para geçirme gibi bir suç işleyemezler. Her bir vatandaşın hesabına yatırılan tek ücret dışında bir paranın o hesaba geçirilmiş olması bilgisayarda belirecektir."(s. 57/8) Ancak, Mimaroğlu'nun unuttuğu bir şey var: Bu bilgisayarları ve hesapları sürekli denetleyenler kimlerdir? Devletin kendisi mi? Ya devletin kendisini denetleyenler kimler? Hiç kimse. Buna dair

---

istemedim.

tek bir satır yer almıyor metinde. Tam atasözündeki gibi; "yağ kokarsa tuzlarsın, tuz kokarsa ne yaparsın?"

Devlet, her alanda olduğu gibi, ekonomik alanda da tek hakim güçtür. Yokistan'ın ekonomik sistemi, yazarın "Komünist-kapitalist ekonomi" adını verdiği ve "bir tür "devlet kapitalizmi" olarak nitelediği bir sistemdir. Buna göre, ülkedeki bütün ekonomik faaliyetler üstünde devlet tek söz sahibidir. Ülkede özel mülkiyet olmadığı için üretim araçları üzerindeki mülkiyet hakkı da devlete aittir. Mimaroğlu, devleti bir şirket gibi tasarladığı için "her kapitalist kuruluş gibi kâr gözeten devlet, gözettiği kârı (...) emeğin artık değerinden elde edecektir." (s. 11 ve devamı.) Yani, emek yine sömürüye açık halde tutulmaktadır. Fakat, yazar bunun sömürü olmadığını düşünmektedir. Çünkü "emekçiler bir şirketin memurları gibidirler." Ama bir farkla. "emekçiler yalnızca üretim araçlarına değil, şirketin tümüne sahiptir"ler. (s. 14) Ayrıca, bu şirket-devlet, "bilinen kapitalizm gibi kâr gözetirse de edilen kâr kamu hizmetlerine, emekçi ücretlerine ve kârı artıracak yeni yatırımlara harcanır." (s. 11) Emekçiler, şirketin sahibi olduklarına göre, aldıkları ücret, "bu bakıma kârdan kendisine ödenen hissedir. Bu hisse, kârın artmasına oranlı ücret artışı olarak da emekçiye ödenir."(s. 14) Fakat, yazarın tüm açıklamalarına karşın, emek sömürüsünün ortadan kalktığı sonucuna yine de ulaşılamıyor.

Her ne kadar, devletin sahibi emekçilerdir deniliyorsa da, daha önce de belirttiğim gibi, emekçiler siyasal süreçten tümüyle dışlanmışlardır. Yani kendi ürettikleri değerin üretim yönetimi, süreci ve sonuçlarından tümüyle dışlanmışlardır. Neyin, ne kadar üretileceği, nasıl üretileceği ve nasıl paylaşılacağı tümüyle siyasal bir konu olarak devletin tekelindedir ve devlet de bir teknokrat sınıfın elindedir. Bu teknokrat sınıfın üretimde hiçbir rolü yoktur; yöneticilik yapmak dışında.

Emeğin sömürüye açık tutulduğunun bir başka göstergesi, Yokistan'daki yabancı yatırımlarla ilgilidir. "Bu yatırımlar devletle ortaklaşa yapılır ve yabancı şirket kardan, yaptığı yatırım oranına göre saptanan bir payı yurt dışına çıkarabilir." (s. 35) Yabancı şirket, ülkenin kara gözü, kara kaşı için yatırım yapmadığına ve karın tek üreticisi emek olduğuna göre, yabancı şirketin yurt dışına çıkardığı kar ne anlama geliyor acaba? Artı değer sömürüsünden başka?

Mimaroğlu, Yokistan'da liberal öğretiye kısmen uygun bir sosyal devlet öngörmektedir. İşsizliğin ve emekliliğin olmadığı, kiraların belirli bir düzeyde sabitlendiği, çocukların bütün maliyetinin devlet tarafından üstlenildiği, çalışma

saatlerinin günde altı saatten haftada otuz saatle sınırlandırıldığı, nakit para yerine kredi kartının geçirildiği, sağlık hizmetlerinin ücretsiz olduğu, toplu taşımın genelleştirildiği ve özel araçların kaldırıldığı, yarışmaya dayalı spor etkinliklerinin yasaklandığı, bütün dinlerin geçerliliğini yitirdiği ve temel olarak tüketime dayalı bir ekonomik sistemin geçerli olduğu bir sosyal devlet. Ancak bütün bu özelliklerin, ütopya geleneğinde hiçbir özgün tarafı yoktur. Hemen hepsi, ütopya literatüründe daha önce öngörülmüş ve kayda geçmiş şeylerdir. Fakat, yazar iddialıdır: "Şunu belirtelim ki komünizm, kapitalizmin tersine, dünyanın hiçbir ülkesinde (özellikle kendilerine "komünist" tanımını yakıştıran ülkelerde) varolmuş değildir. Oysa önerdiğimiz komünist-kapitalist dizgede tam anlamıyla bir komünizm gerçekleşmiş olacaktır." (s. 13) Doğrusu, yazarın önerdiği sistemin bürokratik merkeziyetçiliğe dayanan eski Sovyet sisteminden hiçbir farkı yoktur. Hatta Sovyet sisteminin üstün yanlarının olduğu bile söylenebilir. Hele hele yazarın bu önerisiyle "tam anlamıyla bir komünizm gerçekleşeceği" iddiası gülünçtür. Çünkü komünizmin yaşayacağı son yer, bürokratik merkeziyetçi bir devletin gölgesidir. Komünizm, niteliği ve biçmleri ne ve nasıl olursa olsun, her tür devletin ortadan kalkmasını öngörür; güçlendirilerek, yeniden yapılanmasını değil.

İlhan Mimaroğlu kimi konularda, Çetin Altan'dan farklılaşsa bile, kimi noktalarda ondan bile geriye düşmektedir. Çetin Altan, hiç değilse göstermelik de olsa bir temsili sistemi öngörüyor, üstelik bunu tüm dünya geneline yayıyor. Fakat, ikisini de birbirine bağlayan ana damar, özellikle 1980 sonrası tüm dünyada hakim olan ideolojik atmosfer gereği bütün üretim sürecini teknik bir süreçmiş gibi, sorgulamaksızın kabullenmeleri ve dolayısıyla siyasetten arındırmalarıdır. Üretim süreci siyasetten arındırıldı mı, bu sürecin aktörleri de sürecin dışına atılmakta, bütün güç belirli bir bürokratik-teknokratik sınıfın elinde toplanmaktadır. Bu bağlamda, görmek istemedikleri şey, teknik ya da ekonomik olarak gördükleri her olayın gerçekte iktidarla bağlantılı, siyasal bir yanının ve dolayısıyla doğrudan sınıfsal bir niteliğinin olduğudur. Her iki yazar da sınıfsal bir analize yaklaşmadıkları ölçüde siyaseti de sınıfsallıktan arındırmaya çalışmaktadırlar. Yapıtların içinde doğduğu ideolojik iklim bir kere değişmez bir veri olarak kabul edildikte ve sorgulanmadıkta, yapıtlardaki devletin niteliği de sorgulanmamakta ve öngörülen "profesyonel" devletin sınıf-dışı, sınıflar üstü bir bir anlamı olduğuna okur inandırılmaya çalışılmaktadır. Burada, apaçık 1980 sonrası, reel sosyalizmin çöküşüyle gözlenen burjuva

ideolojisinin çeşitli biçimlerinin yarattığı bir yanılsama rol oynar gözükmektedir.

6. ÖZGÜRLÜĞE ÖVGÜ

Türk edebiyatında asli olarak ütopyanın önkabullerine yaslanan, ütopik sorunsallara sahip, derli toplu ütopyalar bulunamasa da, çeşitli ütopik ve bilimkurgusal biçim ve öğeleri kullanan, ancak farklı sorunsallara sahip ürünler seyrek de olsa vardır. Bu tezin kapsamına bunlar girmediği için, ayrıca özel olarak bu örneklere değinilmemiştir. Yalnızca bir fikir vermesi bakımından ve tez kapsamı içinde ve aynı zamanda ütopyaların da ana temalarından biri olan özgürlük temasıyla ilişkileri bakımından iki örneğe burada değineceğim. Bunlar, Alaeddin Şenel ya da kendi seçimiyle Adam Şenel'in *Teleandregenos Ütopyasında Evlilik Hayatı*[456] adlı yapıtıyla Müfit Özdeş'in *Son Tiryaki* adlı yapıtı.[457]

Bunlardan, Adam Şenel'in yapıtı, her ne kadar düşsel bir ülkeyi anlatsa da, satirik bir kaygının baskın olarak işlediği ve evlilik kurumu ile özgürlük ilişkisini ve buna bağlı etik ve insani sorunları tartışan ve yazınsal olmaktan mümkün olduğunca kaçınan bir metindir. Müfit Özdeş'in yapıtı ise, teknolojik bir bürokrasinin toplumun bütün hücrelerine kadar yayıldığı, bütün gündelik pratiklerin hakim olan "sağlık" ideolojisi ile belirlendiği, insanların özgürlüklerinin ve seçme haklarının baştan ellerinden alındığı düşsel bir ülkede, hakim sağlık ideolojisiyle özgürlük arasındaki ilişkiyi ana tema olarak almaktadır.

Adam Şenel, *Teleandregenos...*'un önsözünde kitabın arkasında yatan temel düşünceyi, en baştan sunmaktadır: "Uygarlık ufuklarında bir bulut var ki yüzyıllardır insan hayatının bir yöresini karartmakta. Aklın ışınlarının buraya düşmesini, mutluluk çimenlerinin bu yörede yeşermesini engellemekte. Bu kara bulut baştan aşağı gözden geçirilip yeniden düzenlenmesi zamanı çoktan gelip geçmiş olan aile kurumudur." (s. 6) Şenel'e göre bu kurum bir zamanlar yararlı bir kurum olsa da artık fosilleşmiştir; kadınların ve erkeklerin ayağını bağlamakta, çocukların geleceğini ana-babalarının kaderine mahkum etmekte ve kuşaktan kuşağa adaletsizliği aktarmaktadır. Bu nedenle "onu mutluluğun savcılığı altında aklın yargısı önüne çıkarmanın zamanı gel[miştir.]"

---

[456] Adam Şenel, (1968)
[457] Müfit Özdeş, (1996), **Son Tiryaki**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları

Yapıt, anlatıcının bir kazı sırasında bulduğu papirüste yazanları okura aktarmasıyla oluşmuştur. Anlatıcı, söylediklerine inanılmayabileceğini, kendisinin de anlatacaklarını kanıtlamak için o papirüsü gösteremeyeceğini, çünkü yandığını beyanla anlatısına girişir ve anlatının hemen başında, bir kez daha, yapıta ilişkin temel bilgiyi anımsatır, dolaylı bir yoldan: "Eserin içinde de tek bir ipucu bile bulunmaması, bende Teleandregenos'un yazarın kafasında yaratılmış bir ülke olabileceği, *uydurmuş olduğu bu masalla yazarın, zamanında ve ülkesindeki evlilik kurumunu kritik bir neşterle ve cesaretle didikleyerek, evlilik kurumunun artık sezilmez hale gelecek kadar alışılmış hastalıklarını gözler önüne sermek istemiş olabileceği* şüphesini uyandırdı."(s. 12 ve devamı) (vurgu bana ait)

Görüldüğü gibi, daha en başta, anlatıcı anlatacaklarının niteliği konusunda kafası karışık bir biçimde karşımıza çıkmaktadır: Onu bir masal olarak niteleyebilmektedir. Gerçekten de, aklın kurallarına tabi olmayan masal biçimi bu yapıtta alttan alta işlemektedir. Kurumu her düzeyde teşhir edebilmek için yazar, hayal gücünü olabildiğince zorlamaktadır. Bu anlamda, daha baştan yolunu ütopyadan ayırır.

Teleandregenos'un nasıl bir ülke olduğuna dair genel olarak bir fikir verilmez yapıtta. Örneğin bu toplum nasıl yönetilmektedir, özel mülkiyet var mıdır, özel alan-kamusal alan ayrımı var mıdır ve varsa nasıl şekillenmiştir, eğitim sistemi nasıldır, gündelik yaşam nasıl cereyan etmektedir, ahlak nasıl bir rol oynamaktadır, vs. vs. bu ve benzeri sorular yazarın temel soruları olmadığı için, üzerinde durulmamış, kimi zaman küçük göndermelerle yetinilmiştir. Dolayısıyla, bir ütopyada doğal olarak bulunan ve belirli bir ideale dayalı ve buna uygun bir toplumsal örgütleniş, temel idealin meşrulaştırılması ve betimlenişi, belirgin bir mutluluk felsefesinin varlığı ve bunun meşrulaştırılışı, belirgin bir insan anlayışının varlığı gibi öğelerin hiçbirine bu yapıtta rastlanmaz. Yazarın dikkati asli olarak aile kurumuna yönelik olduğundan, üreme ve yetişme süreci ve nihayet evlilik süreci anlatılmakla yetinilir.

Bu ülkenin insanları, ayrı cinslerden yapışık ikizler olarak dünyaya geliyorlar. Ana karnında on iki ay beslendikten sonra doğuyorlar ama göbek kordonları kesilmiyor. Anadan erkek çocuğa, ondan da kız çocuğa geçen kordon aracılığıyla iki yıl daha kordonlu beslenme sürüyor. Kız çocuğu en son beslendiği için, elbette daha cılız kalıyor ve buradan itibaren de kadınların biyolojik olarak zayıf cins olduğu temellendirilip meşrulaştırılıyor. Çocuklar üç

ve on üç yaş arasında ağızdan besleniyorlar ama ana babalarına bağlılık sürüyor. Aile onlar adına bütün kararları alıp, hap olarak sunuyor çocuklara. Böylece bütün kuşakların birbirlerine benzemesi sağlanmış oluyor. Sekiz yaşından itibaren kız ve erkek çocukların oyunları ayrılıyor ve kızlara yalnızca evcilik oynama şansı tanınıyor.

Toplumun temel direği namus anlayışı. Evlilik dışı, evlilik öncesi ilişki tümüyle kötü görülüyor ve cezalandırılıyor. Bunun günah ve hayvanca olduğu belletiliyor. Yine de önlenemezse yaptırımlara geliyor sıra. Kız çocukları on üç yaşından itibaren Birinci Cinsiyet kafesine kapatılıyor ve anahtarlardan biri babaya, biri kamu yetkilisine veriliyor. Böylece kızlara kendilerinin araç, erkeklerin amaç olduğu kavratılmaya başlatılıyor. Kız çocukları yine de aykırı davranmayı becerebilirse, elbette dayak her zaman başvurulabilen ve serbest bırakılmış bir uygulama. Kız çocukları ve genel olarak tüm kadınlar için geçerli tek meslek karılık mesleği olarak tanımlanmış toplumda. Erkeklerse baba mesleğini yapmak zorunda ki böylece toplumun istikrarı da bozulmamış oluyor.

Belirli bir yaşa gelince yapışık ikizler evlendiriliyor. Kafes törenle açılıyor ve kardeşlerin birleşmesi kamu önünde törenle, kapanma biçiminde gerçekleşiyor. Bir hafta sonra ise, kadın ikinci cinsiyet kafesine alınıp anahtarın biri yine kamu yetkilisinde, öteki ise kocaya teslim ediliyor. Teleandregenos'luların bütün ömrü bu döngü içinde ilerliyor.

Birlikte yapışık olarak doğmak, yapışık ikiziyle evlenmek ve yapışık çocuklar doğurmak, tavla gibi kapanarak cinsel ilişkiye girmek gibi fantastik öğelerin bolca kullanıldığı yapıt, gerçekte, bu öğelerle en başta, namus anlayışını temel sayan Türk ailesinin bir parodisini yapıyor. Yaşamın çeşitliliğe açılan kapılarının tehdit edici bulunduğu ve mümkün olduğunca önlenmeye çalışıldığı, eşitsizliğin biyolojik olarak temellendirildiği, baba mesleğini sürdürmenin özel bir önem taşıdığı, "kızını dövmeyenin dizini dövdüğü" Türk ailesinin bir parodisi.

Adam Şenel, yapıtta kimi yerlerde belirgin bir biçimde mutluluk arayışına atıflarda bulunup, mutsuzluğun nedenleri üstüne konuşurken, kimi yerlerde alttan alta özgürlük özlemini dile getirirken, mutluluk ve özgürlüğe ilişkin dayandığı temel bir ilke ya da anlayış varsa bunu ifade etmemektedir. Ya çok genel, soyutdüzeyde kalmakta ya da tersine, çok özel durumlar için somut saptamalar yapmakla yetinmektedir. Yazarın başlangıçtaki amacının salt aile kurumuna neşter atmak olduğu anımsanırsa, bu yeterli sayılabilir ama "kritik bir

neşter" kullanabilmenin yolunun da baştan anlamı ve sınırları belirli ilkesel bir çerçeve kurmaktan geçtiği de açıktır. Yazar, adeta özellikle bundan kaçınmış gibi görünmektedir.

Müfit Özdeş'in *Son Tiryaki*'sindeki dünyaya ilişkin olarak daha çok şey biliyoruz. Özdeş, öncelikle geleceğin dünyasını tasarlamaktadır. Bu dünya, başka gezegenlere açılmayı ve yerleşmeyi başarmış, tümüyle dijital teknolojinin kontrolü altında ve bütün pratiklerin bu teknoloji tarafından denetlenip izlendiği, insanlarının yaşamlarının her aşamasının yine bu teknolojiye tabi olduğu ve bütün dünyanın tek bir ülke haline geldiği bir dünyadır. Bu dünyada hakim ideoloji adeta bir sağlık ideolojisidir. Yazar, okura bu ideolojinin kolesterol bilinci, et yemezlik, sigaraya düşmanlık gibi belirtilerini sunar. Zaten öykünün adıda da sigara tiryakiliğinden gelmektedir. Önce yavaş yavaş, sonra giderek artan bir hızla sigara düşmanlığı bütün gezegene yayılmış ve sigara tiryakilerine dünyada hayat hakkı kalmamıştır. Sigara içenler aşağılanmakta, adeta ikinci sınıf insan muamelesine tabi tutulmaktadır. Bütün dünya sigara aleyhindedir. Ancak burada sigara bir simgeden öteye geçmez. İnsanların sigara içmesine karşı yükseltilen sesler, gerçekte insanın kendine rağmen kendini düşünmesini şart koşan bir ideolojinin dillendirilmesinden başka bir şey değildir. İnsanlar bu anlamda, sistemin kabul etmediği, onaylamadığı şeyleri yapamazlar ve sistem, onlar istemese bile, onlar adına kararlar verir ve uygular.

Öykünün kahramanı Selim, İstanbul'da yaşayan, başlangıçta bilgisayar tarafından ozanlık mesleğine layık görülüp buradan maaş alan, sonra işsiz statüsüne geçmiş, dünyada sayıları giderek azalan sigara tiryakilerindendir. Bütün kampanyalara, caydırıcı önlem ve yaptırımlara rağmen sigara içmeyi inatla sürdürür ama sonunda dünyadaki ailesinden bile olacaktır. Yasalar, onun çocuk yetiştirmek için uygun olmadığına karar vermiştir. Sonunda dünyayı terkeder Selim. Rousseau gezegenine gitmeye karar verir.

Rousseau gezegeni yazara göre, "aklın ve yüreğin son kalesidir. Sivil itaatsizliğin bir hak olarak anayasaya girdiği tek koloni. Eşgüdüm merkezi olan Emerson City'nin ve diğer kentlerin sokaklarında kaynaşan ve freenet bilişim ağında buluşan milyonlarca bireysel katılımcının ve yine milyonlarca bireysel protestocunun global politikaları belirlediği tuhaf bir gezegen. *Toplum refahına ve kamu yararına herkesin secde ettiği günümüz toplumunda, insanın tek başına karar verme ve acı çekme hakkını yücelten çağdışı bir evren köşesi.*"(s. 50) (Vurgu bana ait.) Öykünün kahramanı Selim, Le Guin adındaki eski püskü bir

Rousseau gemisiyle gezegene gider ve orada yoğun olarak Türklerin yerleştiği Prenssabahattin kasabasına yerleşir. Burada kimse kimsenin sigarasına ya da başka bir şeyine karışmamaktadır. Selim burada yeniden evlenir, çoluk çocuğa ve hatta torunlara, gelinlere karışır ama giderek burada da sigara içenlerin sayısı azalır. Ama baskıyla değil. İnsanlar kendiliğinden vazgeçmektedir sigaradan.

Bir gün, torunları Selim'e freenette okudukları bir haberi iletirler. "Bildirildiğine göre, insanlığın yayıldığı onsekiz yıldız sistemindeki kırkyedi gezegende sigara içen topu topu iki kişi kalmıştı ve bunların ikisi de Rousseau'daydı. Biri Prenssabahattin'in sevimli Selim dedesi Selim Özdeş, diğeri ise Emerson City'li yaşlı insan hakları savunucusu Margaret Protopapadakis ya da dostlarının deyişiyle Maggie teyze." Üstelik bu haber sekiz ay öncenin haberidir ve "Maggie teyze" bir traifk kazasında ölmüştür. Selim, artık evrendeki son tiryakidir. Böylece şu sözlerle sigarayı bırakır ve öykü biter: "Aslında ben senin tiryakin değilmişim...Özgürlüğümün tiryakisiymişim...seçme hakkımın, hayatımın, kendimin tiryakisiymişim. Senin değil, bağımsızlığımın bağımlısıymışım. Son tiryaki mi? Hayır. Başkaldırmanın, isyanın ve meydan okumanın tiryakileri hep olacak. İnsan insan olduğu sürece."(s. 61)

Görüldüğü gibi, Özdeş, önce adeta bir anti-ütopyacının gözleriyle, gerçekleşmiş bir ütopya olarak dünyanın geleceğini tasarlamakta, daha sonra bu gerçekleşmiş ütopyanın karşısına insan özgürlüğünü, seçme hakkını ve bağımsızlıkçı tavrını koymaktadır. Ancak yine de Özdeş bir ütopya kurucusu değildir; yapıtı da ütopya olmadığı gibi. Çünkü yazar, teknolojik, bilimsel gelişmenin mantıksal uzantısı ve sonucu olarak, bireysel yaşantıların bu gelişmelerin ışığında giderek kamu alanının işgaline uğracağı kabulünden hareketle, geleceğin dünyasını tasarlamakta, herhangi bir ideal ya da ilkenin gerçekleşmesi olarak dünyaya ütopik bir form kazandırmamamaktadır. Yani, Özdeş'e göre, mevcut bilimsel, teknolojik gelişmenin dünyayı mantıksal olarak götüreceği yer, insanların kişisel yaşamlarının tümüyle ortadan kalkmasından başka bir şey değildir. Bunun karşısına özgürlüğü dikmektedir yazar.

Özetlendiği üzere, her iki yazarda da ağırlık noktası daha çok bireysel özgürlük sorunu gibi gözükmektedir. Bireysel özgürlüğün, geçmişten bugüne gelen fosilleşmiş kurumların ya da gittikçe gelişen bilimsel, teknolojik bürokratizmin ağırlığı altında ezilip yok olduğu toplumları tasarlamakta ve bu toplumları yine bireysel özgürlük eksikliği bakımından eleştirmekle

yetinmektedirler. Yalnız Müfit Özdeş, bu bürokratizmle boğulan dünyanın karşısına bir ütopyayı, Rousseau gezegenini çıkartmak eğilimindedir. Ancak, temel ağırlık noktası bu gezegen olmadığından, ne yazıkki yukarıda aktardığım özellikleri dışında bir şey bilmiyoruz bu gezegen hakkında.

IV. SONUÇ

Ütopyacı gelenek genel olarak sınıf çözümlemesi yapmaz. Ya da sınıfları etkileri ve anlamları çok sınırlı öbekler olarak ele alır. Sınıf mücadelesi onların gözünde ya yoktur, ya da fazla anlamlı bir yere oturmaz ve gelir farkı, zengin-yoksul farkı olarak görülmekle sınırlanır. Bunun yanlışlığını tartışmaya gerek yok. Ancak, ütopyacı gelenek, yanlış çözümlemelerden hareket etse de, sorunun dönüp dolaşıp siyasallaştığının, devletin, temel düğüm noktalarından biri olduğunun farkındadır. Yani, örneğin özel mülkiyeti ortadan kaldırıyorsa, bunun siyasal sonuçları olacağını bilir; bu salt dar anlamda ekonomik bir uygulama değildir. Çünkü Batı kaynaklı ütopya geleneğinde, devlet-toplum-birey ilişkileri farklılık-çatışma bağlamında gelişen ilişkilerdir. Dolayısıyla, birey ya da toplum düzeyinde gerçekleştirilen bir düzenlemenin bu çatışmalı ilişki içinde devlet düzeyinde ya da daha genel olarak siyasal düzeyde sonuçları ve etkilerinin olacağı baştan varsayılır. Bunun tersi de doğrudur. Yani siyasal anlamda bir düzenleme, salt dar anlamda yönetim aygıtını değil, aynı zamanda bireyin ve toplumun yaşantısını da etkiler. Onun kendine özel yaşama alanını daraltabilir, genişletebilir ya da farklı biçimlerde dönüştürebilir. Dolayısıyla burada, ütopya geleneğinin içinde doğduğu Batı'nın özellikleri (elbette bütünsel bir Batı hayaline kapılmaksızın) özel bir önem taşımaktadır.

Türkiye'de ise, yukarıdan itibaren ifade edilmeye çalışıldığı üzere, devlet-toplum ve bireyin ilişkileri farklılaşmış ve çatışmalı bir süreç içinde gelişmemiş; dolayısıyla bu üç düzeyde ortaya çıkan değişimlerin ille de birbirlerine karşı şu ya da bu biçimde, etkileyici, sınırlayıcı ya da genişleteceği rol oynacağı varsayılmamıştır. Burada yaygın olarak karşımıza devlet geleneği çıkmakta; devletin Osmanlı'dan günümüze en önemli aktör olarak ortaya çıkmasının doğal bir sonucu olarak da, toplumun oluşturulması, bireylerin yaratılması işi de devlete kalmış, devletin bir türevi, bir eylemi gibi algılanmış ve bu yönde uygulamalara gidilmiştir. İlginç olan yan, yönetici zümreler ve genel olarak devlet böyle bir misyonu üstlenebilir, üstlenmek isteyebilir; nihayetinde bu onun iktidar alanını sonsuzca genişletmekten başka bir anlam taşımamaktadır ve iktidar alanının bu düzeyde genişlemesi her iktidar sahibinin hayalidir. Bunda şaşılacak bir yan yoktur. Şaşırtıcı olan, toplumun ve bireylerin de kendilerine ilişkin her tür süreçte devleti birincil aktör rolüne sokmaları,

bunu son derece olağan ve hatta olması gereken buymuş gibi algılamalarıdır. Böyle bir algı, ister istemez toplumdaki ve bireyler arasındaki farkları, toplum-birey-devlet ilişkilerini farklılık ve çatışma esasına göre algılanmasının önüne geçecek bir yanılsamaya yol açmakta ve bu da çeşitli örneklerini gördüğümüz üzere, Türk ütopya denemelerinde devletin karşısında her şeyin küçülmesine, yok olmasına, devletin gölgesinin somut yaşamda olduğu gibi, romanlarda da başlı başına bir aktör olarak karşımıza çıkmasına neden olmaktadır. Bu anlamda, Türk ütopya denemelerinde, geleneksel ütopyaların belirli bir anlayışla içerdiği sınıf farklarının hiç gözlenmemesine ve yazarların yaptığı sınıfsızlaştırma işlemine şaşırmamak gereklidir. Çünkü devletin varlığı karşısında sınıfların varlığı ihmal edilebilir bir ayrıntıdan ibaret kalmaktadır. Batı ütopya geleneğinde sınıf mücadelesi gerçeği ve bunun sonuçları, farklılık ve çatışmayı öngerektirdiği ve ütopyacı, devletin bu çatışmalı süreç içinde var olduğunu pratik ve kuramsal düzeyde gördüğü, bildiği içindir ki Batı ütopyacı geleneğinin doruk noktası, devletin tümüyle ortadan kalktığı "Komünizm" ütopyasıdır ve aynı nedenle, eğer bir gün komünist bir dünya kurulabilirse, ütopyacı gelenek, bildiğimiz anlamıyla sona erecektir. Politik ütopyacı geleneğin solgunlaşması da "komünizm ütopyasını" bilimsel olarak formülleştiren "tarihsel materyalizmin" varlığı yüzündendir. Fakat aynı şeyi, en azından incelediğimiz örnekler göz önünde tutulursa, Türkiye için söylemek olanaksızdır.

Türk edebiyatı içinde yaptığımız bu kısa gezintiye yukarıdan bakıldığında, *Serbest İnsanlar Ülkesi*'yle *Yokistan Tasarısı*'nın arasında kolayca düz bir çizgi çekilebileceğini farkedebiliriz. Şöyle ki, 1931'den bugüne yazılan bu ürünlerin tümüyle, devleti mükemmelleştirmekle ilgilendiğini, devlet ve iktidar sorununu neredeyse siyasal bir sorun olmaktan çıkarıp teknik ve yetenek sorununa indirgediğini, ekonomik süreçleri tümüyle ekonomist bir biçimde yorumladıklarını, adlandırma değişiklikler gösterse de, kendilerine temel hedef olarak ilerlemeyi aldıklarını, ilerleme yolunda kurdukları ülkelerin insanlarını köleleştirdiklerini, sınıf gerçeğine bakış açılarının ütopyacı sosyalistlerden bile geri olduğunu, kolayca saptayabiliriz. Ancak burada önemli olan nokta şudur: Bu yazarlar için devlet çatışmalı bir sürecin aktörlerinden biri değildir. Aksine, devlet bireyi ve toplumu var edendir. O halde devleti mükemmelleştirmek, Batı'daki gibi, örneğin, bireyin ve toplumun yaşam alanını daraltmak anlamına gelmeyecek, tersine birey ve toplumun daha mükemmel,

daha ideal bir yaşam alanına kavuşmasını sağlayacaktır. Bu anlamda, ütopyacı güdü, Batı'da da Doğu'da da aynıdır: Daha mükemmel bir toplumsal ve siyasal yaşam; bir idealin meşrulaştırılması. Fakat görüldüğü gibi, arada çok ciddi bir fark vardır: Batı ütopyacısı için devleti mükemmelleştirmek ütopyaya ihanet etmekten öteye geçmezken, bizdeki örnekler için bu, ütopyanın ta kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ya da başka bir ifadeyle, Batı'da ütopya toplumu aygıtlaştırırken, bizdeki örnekler aygıtı mükemmelleştirmeye çalışmaktadır.

Burada Doğu ve Batı arasındaki kültürel farkların ya da modernleşme süreçlerinin izlediği seyrin farklılığının ortaya çıkardığı iki ayrı kimlikten söz edilebilir. Bilindiği gibi Batı tipi modernleşme sürecinin anahtarı bireysel insandır; insanın bireysel olarak, homo economicus olarak kavranışıdır. Oysa aynı kavrayış, genel olarak Doğu'da ve görebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de geçerli değildir. Türk insanı bu yanıyla bir birey olarak kavranamaz. Ortada homo economicus olarak, kendine özgü kültürel, ulasal renklere bürünmüş bir Türk bireyi yoktur. Türk insanı daha çok -çekinceli bir terimle ifade edersek- kamusal bir nitelik göstermektedir.[458] Bu kamusallık ise kendini devletle ilişkilerinde dışa vurmaktadır. Yani burada devletten özerk bir kamu söz konusu edilmemektedir. Aksine, devlet kamu ile aynı anlama gelmektedir. İnsanlar, bir araya geldiklerinde ve çeşitli süreçlerde evrinen, çeşitli ilişkilerle birbirlerine bağlandıklarında kamuyu oluşturduklarını düşünmemekte, aksine kamunun devletten ibaret olduğunu, dolayısıyla kamu için bir şey yapmanın devlet için bir şey yapmak olduğunu, kamunun kendileri için bir şey yapmasının ise devletin kendileri için bir şey yapması demek olduğunu düşünmektedirler. Yani devlet kamuyu yutmuştur. Bu anlamda, 17. yüzyıldan itibaren hızlanan Batılılaşma deneyimlerinin altında, bir anlamda, bireyi ortaya çıkarma güdüsü ve arzusu yatsa da, bu başarılamamıştır; çünkü yukarıda da özetlediğim üzere, modernleşme sürecinin baş aktörü bizzat devlet olmak zorunda kalmıştır. Osmanlı'nın başaramadığını, Cumhuriyet ve sonra gelen dönemler de başarmış gibi gözükmemektedir. Bunun en iyi örneğini, Cumhuriyet'ten bugüne yaratılmaya çalışılan Türk burjuvazisinin serencamında görebiliriz. Klasik olarak burjuva birey ve burjuva sınıfı Türkiye'de yaratılamamıştır. Bugün bile, en küçük bir iktisadi kriz ya da yönetim krizi ya da ideolojik hegemonya krizine girdiğinde devlete ve onun zor aygıtı olan orduya bel bağlayan bir burjuvazi

[458] Bu konuda yapılmış ayrıntılı bir çalışma için, bkz. Doğan Ergun, (1991), **Türk Bireyi Kuramına Giriş (Türk Kültürünün Olanakları)**, İstanbul: Gerçek Yayınları.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM
DOKÜMANTASYON

Batılı anlamda bir burjuvazi sayılmamak gerekir. Bunun anlamı Batı burjuvazisinin orduya hiç bel bağlamadığı değildir. Böyle bir şey, burjuvazi açısından ordunun anlam ve içeriğini boşaltan ve giderek burjuvazi ile orduyu karşı karşıya getiren bir yaklaşım olurdu. Burada öne çıkarmaya çalıştığım şey, Türkiye'de burjuvazinin yönetsel, ideolojik ve kültürel anlamda hegemonik yapısının özelliklerinden ötürü, herhangi bir krizin ilk anlarından itibaren orduya, doğrudan zor aygıtına sarılmasının garabetidir. Egemen sınıf olması bağlamında burjuvazi ölçeğinde gözleyebileceğimiz bu farklılık, diğer sınıflara doğru uzandıkça, daha kültürel biçimlerde kendini gösterse de, ciddi olarak ağırlığını hissettirmektedir. Yani, Türkiye'de Batılı anlamda bireyleştirme, bireyleşme sürecine, en azından kültürel bir direnişin varlığını, giderek cılızlaşsa da, daha doğrusu yozlaşarak saf dışı olsa da, sürdürdüğünü söyleyebiliriz.

Bu kültürel direnişi besleyen en önemli kaynakların başında din ya da bugün için Müslümanlık pratiği gelmektedir. Ancak burada Müslümanlığın yalnızca ortodoks biçimlerini kastetmiyorum. Aynı şekilde, heterodoks biçimleri de bir direnişi beslemektedir ama farklı bir biçimde. Şöyle ki ortodoksi, modernleşmeyi dinden sapma, Hıristiyanlaşma, gelenekten ve ahlaktan sapma olarak algılarken, gerçekte imanın karşısına çıkan aklı saf dışı etmenin peşindedir. Ortodoks zihniyet yapısı, dünya ve insan nihai olarak tanrı tarafından yaratıldığına göre, ancak tanrı tarafından anlaşılabileceğini ve insanın bu anlama çabasına ortak olmakla tanrıya eş koştuğunu, insana gerekli olanın iman olduğunu savunur. Böylece, insanlar arası ilişkiler ya da insanların kendi dışlarındaki kurumlarla, oluşumlarla örneğin devletle ve yönetici zümreyle ilişkileri arasındaki boşluklar, farklılıklar ve çatışmalar akıl yoluyla değil, iman yoluyla doldurulur ve potansiyel bir çatışma varsa, baştan giderilir. Bu anlamda, tanrı ve devlet karşısında kul ve yönetilen insanlar birbirine eşittir. İnsanlar arasında hiçbir farklılık yoktur. Bu dünyada gözlenen farklılıklar öze ilişkin değildir ve öteki dünyanın varlığı karşısında ihmal edilebilir ve katlanılabilir. Bu zihniyetin bireyin ortaya çıkmasına, ütopyacı bir mantığın gelişmesine elverişli olmadığı da açıktır.

Fakat aynı şekilde, Müslümanlığın heterodoks biçimleri de bir direnişin göstergesidir. Her ne kadar, heterodoks biçimler akla önemli bir yer verse, tanrıyı bu dünyadaki sistemin, genel olarak tarihin dışına atsa ve tarihi tanrının müdahalesinden azat ederek tümüyle "insani"leştirse de, insan anlayışı

bakımından bireyleşme noktasına kadar uzanmaz. Aksine, heterodoks insan, ancak başkalarıyla ilişkisi içinde ve ötekinin varlığı içinde eridiği ölçüde insandır. Bu anlamda heterodoks, farklılığının altını çizemez, farklı olamaz. Aksine, bir farklılık varsa bunu giderecek ve varlığını çokluk içinde eritecek biçimde davranmalıdır. Yukarıda Mavi Hümanizmacıların sıkça yollama yaptığını belirttiğim Yunus'un "Sen sana ne sanırsan/ Ayruğa da onu san" dizesi bu bağlamda anlamlıdır. Bu yanıyla heterodoks, topluluğu, çokluğu ve bu topluluğun kurduğu ilişkiler bütününü (modern bir terim olduğu için "kamu" terimini kullanmak istemiyorum), ortodokstan farklı olarak nihai olarak tanrıda, tarih içinde ise devlet ya da padişahta eritmese de, temel ve vazgeçilmez veri kabul eder. Topluluğun karşısına bireyi geçirmez. Ya da birey-toplum ilişkilerini farklılaştırıcı ve çatışmacı bir biçimde algılamaz. Aksine, bunlar uzlaşan, çatışmak zorunda olmayan, birbirinin organik, doğal parçalarıdır. Yani, sonuç olarak ortodoksi ve heterodoksinin ortak bir noktası vardır: Ortodoks, tanrı ve devlet karşısında kul ve yönetilen olarak; heterodoks ise topluluk karşısında insanı "ben"lik olarak eşitler ve eritmeyi öngörür. Bu anlamda, her iki yaklaşımın da bireyleşme sürecine karşı bir direnmeyi ifade ettiğini ve aynı bağlamda, ütopyanın yeşermesine elverişli olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bu hemen göze çarpan yapıları dışında, ortodoks ve heterodoks yapıların kimi başka özellikleri göz önünde tutulduğunda, en azından ütopyacı düşünüşe elverişlilik anlamında sorunun bu kadar basit ve yalın olmadığı görülecektir.

Ortodoks İslami çizgi dışsal çizgileri itibariyle ütopyacı düşünüşe elverişli görünmek şöyle dursun, aksine tam karşısında konumlanıyormuş gibi görünse de, öbür yandan kimi nitelikleri açısından ütopyacı düşünüşle rezonansa geçebilecek bir nitelik gösterir. Özellikle, ortodoks Sünni inancın barındırdığı öğelerden biri olarak "Asr-ı Saadet" düşüncesi ile, ortodoks Şii inancın temellerinden olan Mehdilik düşüncesi bu öğelerin başında gelir. Asrı-Saadet düşüncesi adeta mitik bir altın çağın, dinselleştirilmiş, İslamileştirilmiş biçiminden ibarettir ve Asr-ı Saadet'i bu dünyada ve bu tarih içinde kurma çabasına girişildiği anda, ütopya ile İslam etkileşime girer ki günümüzde radikal İslamcı örgütlerinden temel motiflerinden biridir Asr-ı Saadet. Aynı şekilde, bir diğer öğe olan Mehdilik de benzer bir ilişkiyi sağlar. "El-Mehdi, Allah tarafından kendisine hidayet olunmuş kimse anlamına gelir ve kullarına kurtuluş yolunu gösteren ve açıklayan Hadi ile eş anlamlıdır."[459] Mehdi, kıyamet

[459] R. Altıntaş, (1995), **Kur'an'da Hidayet ve Dalalet**, İstanbul: Pınar Yayınları, s. 62

gününden hemen önce belirecek ve Deccal'i yenecek, bütün insanlığın mutluluğu adına sonsuz bir barışı kuracak ve yüryüzünden bütün kötülükleri kaldıracaktır. Burada Mehdi'ye atfedilen rolün Hıristiyanlık'ın en temel figürü olan Mesih'e atfedilen rolle son derece benzer olduğu gözden kaçmamaktadır. İkisi de kiyametin habercisidir. İkisi de yeryüzünden kötülüğü kaldıracak ve ikisi de dünyayı barış ve sevinçle dolduracak ve belirli bir zaman için, kıyamete kadar hüküm sürecektir. Fakat hemen ardından İslam'ın yolunun ayrıldığını belirtmeliyim. Çünkü İslam'da kurtuluşa erdirme/kurtarma yetkisi yalnız ve yalnız tanrıya aittir. O dilediğini doğru yola, dilediğini eğri yola iletir; dilediğini affeder, dilediğini affetmez, dilediğine gerçeği gösterir, dilediğinin gözlerini kör eder. Bu anlamda Mehdi ya da mehdilik sıfatını taşıyan kişinin gerçekte kurtarma yetkisi yoktur. O ancak, tanrının kurtuluş için önerdiği reçeteyi tebliğ ile görevlidir. Öyle ki bir kişi Mehdi'nin sunduğu reçeteye harfiyen uysa bile, kurtuluşa ereceğinin güvencesi yoktur. "Sen sevdiğini doğru yola eriştiremezsin, ama Allah dilediğini doğru yola eriştirir" (28:56) ya da "yolun doğrusunu Allah'ındır. Yolun eğri olanı da vardır. O dileseydi hepinizi doğru yola iletirdi" (16:9)[460] gibi ayetler kişiye kurtuluş konusunda, Mehdi dahil, hiç kimsenin güvence veremeyeceğini apaçık beyan etmektedir. Bu anlamda tanrı insanların kurtuluşunun tek belirleyeni olarak karşımıza çıkmaktadır ki böyle bir belirlenme, ister istemez ütopyacı bir düşünüşün en temel kabullerini reddetmeye uygundur.

Heterodoks İslam da, ortodoks İslami çizgi gibi, ütopyacı düşünüşe uygun değildir. Aynı önkabullerden yola çıktığı için değil. Bambaşka bir noktadan: Örneğin ülkemizdeki en önemli heterodoks inanç sistemlerinden biri olan "Bektaşi[liğe] göre dünyaya "iyiliğin"hakim olacağı bir dünyevi zaman sonu yoktur. Cennet ve cehennemin şimdi burada oluşu gibi mutluluk-mutsuzluk, hayat-ölüm, varlık-yokluk, kıtlık-bolluk, neşe-tasa da şimdi buradadır."[461] Bu, en baştan heterodoksinin kıyamet gibi, dünyevi zamanın sonunu baştan reddettiği anlamına gelmemektedir. Aksine, "tarihin, dünyevi ya da insani zamanın bir cüzü (kısmı) olması bakımından sonu olabilir, ama dünyevi zamanın "görünme sevgisi"nin sona ermesi dışında hele kendi içinden, örneğin insanların Asr-ı Saadet'i kurması gibi bir sonu asla olamayacaktır. Bu

[460] İlgili ayetler Hüseyin Atay, (Çev.), (1998), **Kur'an (Türkçe Çeviri)**, İstanbul: Yurt Yayınları nüshasından alınmıştır.
[461] Reha Çamuroğlu, (1993), **Dönüyordu, (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı)**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 76

nedenle Bektaşi, "ideal" toplumsal sistemlerin varlığına inanmayacaktır."[462] Burada daha fazla ayrıntıya girmeden, Türkiye'deki ortodoks ve heterodoks inanç sistemlerinin gerek bireyleşmeye ve gerekse ütopyacı düşünüşe karşı direniş odakları olduklarını belirtmekle yetineceğim.

Genel olarak romanın, özel olarak ütopyanın bireyleşme süreci ile ilişkileri anımsandığında, bu sürece direnişin roman ve ütopyayı da farklılaştıracağını ve Türkiye koşullarına özgüleyeceğini kolayca söyleyebiliriz. Bu anlamda, Mavi hümanizmacıların insanı kavrayış biçimi, devletin bütün ütopyalarda hala ve ısrarla başat rol oynamayı sürdürüyor oluşu, aile gibi kurumların varlığını küçük değişikliklerle de olsa sürdürüyor oluşu, zıtlıkların aşılma biçimi, politikanın devlet katıyla sınırlandırılması ve bunun da teknik bir sürece indirilmesi gibi özellikler Türkiye'nin modernleşme serüveni ve bu serüven içinde yaşanan kültürel değişimle yakından ilişkilidir. Bu bağlamda Türkiye'deki ütopik eğilimler ve ürünleri değerlendirirken, ütopyanın en temel özelliği olan aklilik ile sınırlı kalınır ve buradan da, daha önce Yalçın Küçük'ün savladığını belirttiğim gibi, Türkiye'de eleştirel aklın gelişiminin güdüklüğü yüzünden ütopyaların olmadığı ya da bu haliyle karşımıza çıktığı söylenirse, genel olarak doğru olmakla birlikte, daha dar anlamda doyurucu bir açıklama yapılmış olmaz. Çünkü burada tek başına belirleyici olan akıl değildir. Akıl gerekli ama yetersiz şartlardan yalnızca biridir. Akıl, tek başına ele alındığında, insanın ayaklarını yerden kesmez; aksine, her tür olumsuzluğu ve hatta ahlaksızlığı meşru ve olağan göstermeye başlayabilir. Aynı şey, yine tek başlarına ele alınmak kaydıyla akıl-dışı (akla aykırı anlamında değil) diğer etkenler için de geçerlidir. Örneğin tek başına umut, insanı tümüyle hareketsiz bırakabilir. Ütopya, aklın, umudun, öngörünün ve tutkulu bir istencin yol çatında oluşur. Bu yol çatının taşıyıcısı ise insandır. Yani insanın oluştuğu kültürel ve maddi ortamı mutlaka çözümlemeye katmak zorunludur. Bu anlamda, Batılı yazınsal ütopyalar için yapılmış bir saptama Türkiye için fazla anlamlı olmayabilecektir.

Örneğin, Batı'da yazınsal ütopyaların politik ütopyaların solgunlaşması ölçüsünde güçlendiği, yazınsal ütopyanın politik ütopyanın ihbarcısı konumunda kendine bir yer bulup geliştiği saptaması,[463] Türkiye için, kimi

---

[462] Agy, s. 78

[463] Bernhard Roloff- Georg Seeblen, (1995), **Ütopik Sinema**, Çev. V. Atayman, İstanbul: Alan Yayınları, s. 93

bakımlardan doğrular içerse bile, çok fazla açıklayıcı değildir. Gerçekten de, devleti mükemmeleştiren Türk ütopya denemelerinin bir anlamda politik ütopyaların önünü kesmeye çalıştığı, onların ihbarcısı konumuna düştüğü söylenebilir. Bu haliyle, nerdeyse bütün Türkçe denemeler ihbarcı konumundadır. Ama bu yazınsal ütopyanın gelişmesinin önünü açmadığı gibi, politik ütopyanın solgunlaşmasına da neden olmuş değildir. Aksine, devleti mükemmelleştiren Türk ütopya denemeleri devletin akıl hocalığına soyunurken, devletle kurdukları ilişkiler gereği, hiç de garip, şaşırtıcı bir şey yapmıyorlardı. Çünkü en başta onlar devletten ayrı olarak algılamıyorlardı kendilerini. Owen'in mali gücünü kullanarak New Harmony'yi yaratması ne kadar doğalsa, Saint-Simon'un ömrünü sanayici ve bankacılardan gelecek paraları bekleyerek geçirmesi ne kadar doğalsa, bu yazarların da devleti mükemmelleştirmesi o kadar doğaldır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
ÜTOPYANIN YÜKSELİŞİ

I. 1970: TÜRK ROMANININ DÖNÜŞÜMÜ VE ÜTOPYA

1. "GİZLİ EMİR" VE TARİHTEN BÜTÜNCÜL KOPUŞ

Türkiye, 1970 yılına girdiğinde "sessizlik, kocaman bir göktaşı gibi oturmuştu kentin üstüne; bu yüzden şaşkına dönen insanlar birbirlerinin yüzlerine bakıyorlar, uyuyan bir canavarı uyandırmaktan korkarmışçasına ayaklarının ucuna basarak yürüyorlardı sanki."[464] Melih Cevdet Anday'ın, 1970'te yayınlanan, *Gizli Emir*'inin ilk cümleleridir bunlar ve adeta 12 Mart askeri muhtırası öncesinin "gürültülü" sessizliğinde yuvalanmış bir beklentiyi anlatmaktadır. Ama aynı zamanda bu cümleler, Türk edebiyatında kopacak bir "fırtınanın", gözle görünür hale gelmemiş bir kırılmanın da habercisidir. Çünkü bu tarih ve bu romana değin Türk romanı klasik roman çizgisini izlemekle yetinmiştir. Özellikle de belli bir döneme damgasını vuran köy edebiyatı, klasik gerçekçi roman çizgisinin tipik temsilciliğini üstlenmiştir. Buna göre, ilerlemenin ve çağdaşlaşmanın önünü kesen bir takım engeller olmasa, herkesin kolaylıkla algılayacağı nesnel bir dünyanın varlığı ve bu dünyanın pozitivist kavranışı esastır. Elbette bu kavrayış biçimine ilerlemeci, iyimser bir anlayış eşlik etmektedir. Oysa artık, merkezini köy ve köylünün oluşturduğu edebiyat yavaşça geri plana itilecek; kentlere ve yurtdışına göçün etkileri, ağır aksak da olsa sanayileşmenin sonuçları damgasını romanlara da vurmaya başlayacaktır. Köy edebiyatı elbette bu tarihten itibaren edebiyat alanından tümüyle çekilmiş değildir. Bu edebiyat 1980'e değin, giderek etkinliğini ve gücünü yitirerek, yaşamayı sürdürecek ve nihayet tümüyle sahneden çekilecektir. Ancak sahneye henüz çıkmakta olan ya da olanların rengi bütün detaylarıyla açığa çıkmış değildir. İşte *Gizli Emir* bu belirsizlik ve sessizlik ortamında, tuhaf ve şaşırtıcı bir tabloyla karşımıza çıkmaktadır. Tuhaftır çünkü roman adeta Türkiye'de değil de teknolojinin, bürokrasinin, yabancılaşmanın bütün hızıyla hüküm sürdüğü ve insanlığı dolu dizgin bir uçuruma doğru sürüklediği bir Batı

[464] Melih Cevdet Anday, (1992), **Gizli Emir**, 2. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: Adam Yayınları, s. 7

ülkesinde yazılmış ve sanki o ülkeyi anlatmaktadır. Şaşırtıcıdır, çünkü çok geçmeden hemen bir yıl sonra *Gizli Emir* o Batı ülkelerinin birinde değil, Türkiye'de gerçekleşecek ve akıl almaz bir dönemi başlatacaktır. Ancak, romanın şaşırtıcılığı, kendisinden sonraki dönemi bir kahince öngörmüş olmasıyla sınırlı değil; şaşırtıcılık böyle bir yapıtın Türkiye'de üretilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye, her ne kadar bir modernleşme projesinin izini sürüyor olsa da romanın öngördüğü biçimde bir kaosu yaşamaya hazır değildir daha. Her köşe başında her an bir silahın, bir bombanın patlayacağı, insanların geceye kalmadan evlerine, hiçbir güvence içermese de, son sığınakları olan evlerine kapanacağı ve dışarda peşpeşe bombalar patlasa, insanlar katledilse de perdeleri bile açmaktan korkacağı günler henüz gelmemiştir. Aksine, belirli bir toplumsal duyarlılık söz konusudur ve toplumda hakim bir adalet özlemi vardır. Bundandır ki ne kadar serüvenci gözükürse gözüksün kimi gençlerin eylemlerine sempatiyle bakılmakta, hatta umut bağlanabilmektedir. Oysa *Gizli Emir* tam bir kaosu anlatır. Kafkaesk bir kaostur bu; "korku, güvensizlik, yabancılaşma, terör, dehşet, suç, umutsuzluk, yargı, anlamsızlık ve çaresizlik" gibi anlamlar içeren, "çağdaş bireyin varoluş duygusu"na[465] vurgu yapan bir kaos. *Gizli Emir*, klasik romanlarda görüldüğü gibi, çok zengin ve hareketli bir olay örgüsüne, karakterlere sahipmiş gibi görünse de, gerçekte gerek olay örgüsünü, gerek karakterleri ve gerekse bunları kuşatan zaman ve mekanı tümüyle ilga etmektedir. Bu anlamda da klasik romandan farklı olarak, modernist olarak adlandırılan Kafka, Faulkner gibi isimlerin çizgisine yaklaşmaktadır.

Melih Cevdet Anday, romanda adı, coğrafyası ve zamanı belli olmayan bir kentin bekleyişini anlatır. Kentte herkes gizli bir emrin gelmesini beklemektedir. Ancak, hiç kimse emrin içeriğini, ne zaman geleceğini, kim tarafından getirileceğini bilmemektedir. Üstelik, kentteki sıradan insanlar değil, hemen herkes benzer bir durumdadır. Gazeteciler, bürokratlar, aydınlar, sanatçılar, belediyeler, memurlar, kadınlar, erkekler....Herkes gizli emri beklemektedir; hatta kentte en önemli "yönetici aygıt" konumundaki Asayişi Yerleştirme Olağanüstü Teşkilatı Genel Direktörlüğü (bundan sonra kısaca AYOT) bile gizli bir emir beklemektedir. Kentte yaşayan herkesin beklediği gizli emir, elbette herkes için aynı şeyi ifade etmemektedir. Örneğin AYOT'un

[465] Yıldız Ecevit, (1989),**Oğuz Atay'da Aydın Olgusu**, 1. Baskı, İstanbul: Ara Yayınları, s. 79

oyunlarına sürekli müdahale etmesinden bunalan Aktör Bilal için gizli emir umut demektir. Gizli emrin geleceğine inanmamak ise "insan olarak ortadan silinmek"le eşdeğer olacaktır. Yani gizli emir onu ayakta tutmaktadır.(s.229) Kahveci için gizli emir, sürekli çatışmalarda camları kırılan kahvesi için güvence demektir. "Hiç gelmez olur mu? Delirdin mi sen? Boşuna mı bekliyoruz? Kahvelerin geleceği güvenlik altına alınmamalı mı?" (s. 12) Çalışanlar için maaşlarına gelmesi gereken zam demektir. Bir başkası için, evlenmek demektir vb.

Gizli Emir baştan sona bir belirsizlik üzerine kuruludur. Belirsizlik çubuğu sonuna kadar bükülmektedir. Örneğin, bir gazetenin kapıcısı Veli, gazeteye yapılan bir saldırı sırasında küçücük odasından yazı işlerine olay anında bağlantı kurarak saldırıyı canlı canlı anlatmış ve ertesi günün gazetesinde aktardığı bilgilerin kimilerinin kullanıldığını, kimilerinin değiştirildiğini görmüş ve yazı işlerine durumu düzeltmelerini istemiştir. Ancak bundan sonrası şaşırtıcıdır. Yazı işlerinden hiç kimse Veli'den böyle bir haber almamıştır. Nasıl bildirmiştir haberi Veli? Telefonla. Ancak o sırada yazı işlerinde kimse bulunmamaktadır. "Öyleyse ben kiminle konuştum?" diye şaşkınlıkla sorar Veli. Yanıt koca bir belirsizliktir: "Kimseyle konuşmadın."(s.14 ve devamı) Bu belirsizlik kentin her düzeyinde kendini göstermektedir. Ancak en önemlisi, belirsizliğin burada bir yönetim tarzı olarak kabulüdür.

Kenti yöneten AYOT, kararlarını özellikle bir gerekçeye dayandırmamaktadır. Çünkü "böylece kentlilerin uyuşukluğa düşmeleri önlenmiş olur. Çünkü gerçekler bilindikçe, yayıldıkça kentliler davranışlarını onlara uydurmaya başlarlar, bu ise, teşkilatın varlığını zamanla sarsar. Neyin iyilik, neyin kötülük olduğunu, hangi hareketin ceza göreceğini, hangi hareketin görmeyeceğini, ne zaman nasıl bir emir geleceğini kimse bilmezse, Asayişi Yerleştirme Olağanüstü Teşkilatı Genel Direktörlüğü'ne inanç artar ve o güçlenir. Artık kentlilerin yapacağı tek iş, onu beklemek olur."(s. 230) Fakat, bu AYOT'un kendi içinde belirli bir şemaya göre işlediği, belli bir ussallığa dayandığı anlamına gelmemektedir. En başta teşkilat mensupları bile nasıl bir teşkilatta çalıştıklarını, teşkilatın nasıl işlediğini bile bilmemektedirler ve hatta bunun uüstüne kafa yormanın suç olup olmadığından da habersizdirler. Dolayısıyla örneğin yazdıkları raporlarda neyi savunacakları bile belli değildir. "Belki şaşıracaksınız ama benim raporumun neyi savunduğu belli olmaz, çünkü

raporumu nasıl yazmam gerektiği bana söylenmiştir ve yazılırken-çünkü başkası yazar- gene de değiştirilir."(aynı yerde) O halde AYOT tarafından yönetilen bu kitlenin kendisinden istenen görevi yapmaktan başka şansı yoktur: "Görevinizi yapın ama yarınınıza güvenmeyin! Onun iyi ya da kötü olacağını bilmek sizin elinizde değildir. Gerçekte iyilik ve kötülük aynı şeydir. Çünkü ikisi de Asayişi Yerleştirme Olağanüstü Teşkilatı'ndan gelmedir. Teşkilat'ımız ise, şükür akıldışı bir düzenle işlemektedir." (aynı yerde) Görüldüğü gibi belirsizlik her düzeydedir. Yönetilenler Teşkilat'ın kendisinden istediğini yapsa bile, iyi mi kötü mü yaptığını bilememektedir. Verilen görevi olduğu gibi yerine getirse de kolaylıkla suçlanabilmekte, cezalandırılabilmektedir. Çünkü suç ve ceza AYOT'tan gelmektedir; kişilerle ve onların eylemleriyle hiçbir ilgisi yoktur.

Çubuğun bu düzeyde tersine bükülmesi, gerçekte kentte hemen her şeyin anlamından boşaltılması, içeriğinin yok edilmesi anlamına gelmektedir. Her şeyin her an suça ya da cezaya dönüşebildiği bir yerde suç ve cezadan söz etmek anlamsızdır. Herkesin bir başka misyon atfederek umutlarını gerçekleştirmesini beklediği gizli emirin hiçbir anlamı kalmamıştır. Kentte birbirine üstünlük sağlamak için çatışan grupların amaçları aynı ölçüde belirsizleştiğinden çatışmak ile çatışmamak arasında da hiçbir ayrım kalmamıştır. Herkes gizli emiri beklediğine göre, gerçekte gizli emirin beklenmesinin bir anlamı da yoktur. Bu sonsuzca çoğaltılabilir. Çünkü gizli emir herşeye dönüşerek hiçlenmiş, buharlaşmış, bir komediye dönüşmüştür. Bu çoğullanmış belirsizlik ortamında, yazar yer yer komik öğeleri kullanmaktan da geri durmamaktadır zaten. "Apteshane bekçisi: - Ben bilemem, dedi. Herkes söylüyor bir emir gelecek diye... Gizli bir emirmiş. Apteshaneleri kapatacaklar belki de. Çünkü apteshanelerde saklananlar varmış. Çok şükür, bugüne kadar kimse saklanmadı benim apteshanemde. Amirlerim de bilir herhalde bunu. Eskiyim ben bu işte. Evet önümüzde kavgalar, dövüşler oldu, adamlar vuruldu, bombalar patlatıldı, o ara belki kendini içeri atıp kurtulan da olmuştur, ama ben bunu önleyemem ki...Neden dersen, vatandaŞa sahiden aptesi geldi mi, gelmedi mi, sormak bizim hakkımız değildir. Sıkışmış, sıkışmamış girer. Doğrusunu istersen, ne emri ise bu emir, gelse bir an önce iyi olur. (...) Apteshaneye bir girmiş, bakıyorsun fırt gitmiş para vermeden. Neden? Can derdi. Bir an önce eve atacak kapağı."(s. 8) Fakat, bu örnekte olduğu gibi, gülümseme ya da gülümsetme yazarın bile isteye seçtiği bir yol olmaktan çok, anlattığı

belirsizliğin organik parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha da abartılarak, insanların tuvalet gereksinimlerinin olup olmadığını bilmeleri bile olanaksızdır bu roman için. Komiklik burada en sıradan insani davranış ve biliş biçimleriyle, tasarlanan durum arasındaki uçurumdan kendiliğinden doğmaktadır.

Gizli Emir gerçekte bu düzeyde bir kaotik ortamı tasarlayarak zaman ve mekanı ilga etmektedir. Kahramanların isimleri her ne kadar Türkçe isimler olsa da, romanın mekanının Türkiye ve zamanının da Türkiye'nin zamanı olduğunu kimse iddia edemez. Aksine, Salah Birsel'in vurguladığı gibi, "bu, bizim toplumumuz olduğu kadar, Fransız, İspanyol, İtalyan, Alman, Amerikan, Portekiz vb. toplumu da olabilir."[466] Ancak Birsel'in yanıldığı nokta, "Melih[in] bu romanıyla son elli yılın insanlık tarihini, insanlık çilesini vermek istemiş" olduğudur. Bu bir yanılgıdır çünkü yazar, romanda Birsel'in varsaydığı bir çile varsa bile, onu da belirsizleştirmekte, tümüyle kaygan bir zemine oturtmaktadır. Romanın temel sorunsalı bir anlamda uçucu ve ele geçmez bir sorunsal olarak görünmektedir. Bu yüzden olsa gerek ki zaten az sayıda olan değerlendirmelerde de romana ilişkin saptamalar birbiriyle pek uzlaşmamaktadır.

Yukarıda değindiğim gibi, Salah Birsel, romanı bir anlamda son elli yıllık insanlık durumunun evrensel bir anlatımı olarak görürken, Fethi Naci bir yandan 12 Mart'ın bir habercisi gibi görme eğilimindeyken, aynı zamanda romanın "akıl ölçülerinden uzaklaşan, polis egemenliği altına giren kentlerin ne duruma gelebileceğini" anlattığını vurgulama gereği duyuyor.[467] "Akıl dışı bir düzenin "saçmalığını" göstermek için yapılacak en iyi şey, o saçmalığı sonuna kadar götürmektir" saptamasını yapan Naci, örnek olarak AYOT'un kentlilere koyduğu kurallardan bir demeti gösteriyor: Kentte sokağa çıkma yasağı uygulandığını ve yarından itibaren doğum tarihi tek sayılı olanların tek sayılı, çift sayılı olanların çift sayılı günlerde sokağa çıkabileceğini, herkesin evlerinde bulunan kitapları Ayot'a teslim etmesi gerektiğini, çünkü kentte kitap okumanın yasaklandığını vb.[468] Fakat Fethi Naci'nin de göz ardı ettiği şey, saçmalığı göstermek için saçmalığı sonuna kadar götürmenin saçmalığı saydamlaştıracağı ve görünmez kılacağıdır; içeriğini boşaltması nedeniyle. Bir diğer eleştirmen, Rauf Mutluay'a göre ise, romanda "aslında bir entelektüeller katının anlatımıdır öne çıkan. Baskı karşısında insanların nasıl umutsuz bir bekleyişin pasifliğine

[466] Salah Birsel, *Gizli Emir*, Arka kapak tanıtım yazısı
[467] F. Naci, (1981), s. 413

düştüklerini, özellikle aydınların nice gereksiz uğraşla oyalanarak eylemden uzak kalışlarını incelikle eleştirir. Aydınlarla bu kadar derinden başka nasıl alay edilebilir? Muhtemel bir özgürlüksüzlüğün sınırları nerelere kadar uzanabilir?" [469] Mutluay, romanın Kafka'dan Beckett'ten esinlendiğini belirtmektedir ayrıca. Ancak, değerlendirmesinde bu noktaya yer vermez nedense. Aydınları eleştirmek için niçin Kafkaesk bir yol tutturduğunu bilemeyiz Anday'ın: Kaldı ki merkezi bir yer tutuyormuş gibi görünse de, romanın ne ölçüde bir aydın eleştirisine özgülenebileceği de kuşkuludur. Bir eleştiriden, daha özelde aydın eleştirisinden söz edebilmek için, Anday'ın belirli bir hattı tutturduğunu, belirli bir duruş noktasından aydınlara yöneldiğini gösterebilmek gereklidir. Oysa, Anday romanda bütün hatları ve duruş noktalarını ilga etmektedir. Her ne kadar romanda, Fethi Naci'nin de saptadığı gibi, "alabildiğine ciddi sanat tartışmaları"[470] gibi öğeler içerili olsa bile, bütün bu malzeme sonuna kadar izlenen "saçmalığın" gölgesi altında okunabilir, ondan bağımsız değil. Yani, o saçmalığın altında bu ciddi tartışmaların ve vurguların anlamı da, gerçekte bir saçmalıktan öteye gitmeyecektir.

Eğer elimizde bir nirengi noktası olsaydı, örneğin AYOT direktörlüğünü, sıkça örneklerine rastladığımız üzere bir komünist parti gibi tasarlayabilseydik, bu tasarım ışığında *Gizli Emir*'i kolayca bir anti-ütopya olarak okuyabilirdik. Ancak, AYOT direktörlüğünün kendisi bile bir saçmalık ve belirsizlik denizinde yüzmektedir. AYOT'un da içi boştur. Çünkü kendisini düzenleyen, yönlendiren bir rasyonalite yoktur. AYOT herhangi bir seçim yapmamakta, yönetilenlerin önüne herhangi bir yön levhası koymamakta, kimsenin ne yaptığına karışmamaktadır. Tersine, bu açıdan bakıldığında sonsuzca özgür olduğu düşünülebilir *Gizli Emir* kent halkının. Ancak hangi eylemlerinin suç sayılıp sayılmayacağını bilemezler. Ödül mü alacaklar, ceza mı? Bunun yanıtını kimse bilemez; AYOT bile bilemez. Dolayısıyla AYOT yönetimini bir polis yönetimi saymak da olanaksızdır. Zaten romana göre, AYOT kadroları giderek öyle şişmektedir ki kimin AYOT'tan olup olmadığı neredeyse anlaşılmaz hale gelecektir.

Romanda saçmalığı en son saçmalık sınırına kadar zorlayan Anday, ne yaptığının çok farkında görünüyor. Romanın sonuna baktığımızda, belirgin bir

---

[468] F. Naci, Agy, s. 412
[469] Rauf Mutluay, (1971), "1970'de Roman ve Hikayemiz", **Varlık Yıllığı 1971** içinde, s. 45-71, s. 62, İstanbul: Varlık Yayınları.
[470] F. Naci, Agy, s. 413

son olmadığı göze çarpıyor. "Heykeltraş Nizam:- Bunların hepsi geçecek, dedi. Bir gün gizli emir gelince...Bu sırada kapı çalındı. Heykeltraş Nizam, "Geldiler" diyerek kapıyı açmaya yollandı. Kutlu onun arkasından: - Sen gizli emre...Diye bir söze başladı, bir soru soracaktı, ama esnemekten bitiremedi sözünü..."(s.277) Romanın sonu üç noktayla, dahası Kutlu'nun esnemesiyle gelir. Bu üç noktadan sonra ne geldiğini bilemeyiz. Belki de Fethi Naci'nin tahmin ettiği gibi "...sahiden inanıyor musun?"[471] diyecektir Kutlu. Ama her nasıl devam ederse etsin, burada sorunun kendisi değil, sorunun niteliğinden bağımsız olarak, bir esneme konusu olabilmesi, esnemeyle yarım kalabilmesi dikkat çekicidir. Sonunda, öyle bir sınıra varılmıştır ki gizli emirin kendisi, varlığı anlamsızlaşmıştır. Varlığına dair bir soru artık bir esnemeyle bölünebilmektir. Anday böylece, belki de ütopyacı bir beklentiyle, bir kurtuluş beklentisiyle mi inceden inceye alay etmektedir? Bu yolla da anti-ütopyacı bir paydaya mı katılmaktadır? Eğer Anday okura saçmalık ve belirsizlikle malül olmayan bir hat bırakmış olsaydı, bu anlamlı, peşine düşülebilir bir soru olarak karşımıza çıkabilirdi. Ancak bu noktada bütün anlamını yitirmektedir. Çünkü, bir önceki pragraftaki özelliği bir yana, Anday, gizli emire herhangi bir kurtuluş vaadi, hele de ütopik bir kurtuluş vaadi atfetmemektedir romanın hiçbir yerinde. Gerçekte gizli bir emir yoktur; bütün halkın beklediği gizli emirler vardır. Anday'ın eleştirdiği bu tikel kurtuluş beklentileri de değildir. Çünkü sanatçılar, aydınlar, siyasetçiler gibi kesimlerde kendini ifade eden bütüncül kurtuluş beklentilerinin de içini boşaltmaktadır. O halde Anday ve *Gizli Emir* için yalnızca modernleşmenin sıkıntılarını yansıtmaktadır deyip geçebilir miyiz? Öyle bir sıkıntı ki bütün zamansal ve mekansal bağlamından bağımsızlaşmış ve bir anafor gibi kendi içine doğru katlana kıvrıla sonsuzca çoğalmakta ve ne bireysel, ne toplumsal bir kurtuluş olanağını imlemektedir. Bu saptama kuşkusuz belirli sınırlar içinde bir doğruyu ifade edecektir. Ancak, asıl önemlisi bu saptamanın arka yüzüdür: Anday'ın *Gizli Emir*'inin hiçbir kurtuluş olanağı imlemediği doğrudur ama aynı ölçüde doğru olan, bu kurtuluş olanağının *Gizli Emir*'de verili "coğrafyada" geçersizliğidir.

Gizli Emir, kahramanlarına hiçbir müdahale olanağı tanımamaktadır, çünkü her müdahale anında belirsizliğin karanlık kuyusunda kaybolmakta, eğer kaybolmuyorsa bir anda saçmalığın altında bir farsa dönüşmektedir. Roman, okuruna tek bir olanak bırakmaktadır: Verili coğrafyadan radikal bir kopuş.

[471] F. Naci, Agy, Aynı yerde

İçeriden müdahale ve değiştirmenin olanaksız olduğu, kurtuluş çaba ve beklentilerinin bile nihayet bir esnemeyle son bulduğu *Gizli Emir* kentinde, kurtuluşun tek olanağı vardır: Kenti tümden reddetmek! Anday, romanın hiçbir yerinde buna dair apaçık bir göndermede bulunmaz. Ancak romanın tümünde kentle girilen her diyaloğun sonu, belirsizlik ve saçmalığı yeniden üretmekten başka hiçbir sonuç vermemektedir. Yapılması gereken tek şey kenti dışlamaktır. Anday, buna ilişkin küçük bir ipucu vermekle yetinir. Kentin kimi sakinleri kentteki olağanüstülükten bunalıp kırlara çıkmış ve çadırlarda yaşamaya başlamışlardır. "Geçen akşam onlara yemeğe gitmiştik, öyle eğleniyorlar ki sorma. Gürültüden, patırtıdan, tabanca, düdük sesinden kurtulduk diye bayram ediyorlar. (...) İmrendim vallahi yaşayışlarına. Çadırda yaşamanın güçlükleri var elbet, eve benzemez ne de olsa. Ama insanın kafası rahat oldu mu her güçlüğe katlanır. (...) Çadırlı mahalleye belediye elektrik götürmek istemiş, mahalleli razı olmamış. Yol da istemiyorlar. Dayım bir at edinmiş, çocukların da eşekleri var...Gel keyfim gel! Ne diyecektim? Şimdi AYOT, çadırlı mahallelerde tedbir almaya kalkınca bunlar diretiyorlar, "Bizim rahatımız yerinde" diyorlar." (s. 67 ve devamı) Görüldüğü gibi, sorun AYOT'la diyaloğu reddetmek değildir; elektrik ve yol dahil, kentle diyalogu reddetmektir. Çünkü diyalog beraberinde kaosun ve kaynağı belirsiz iktidarın tehdit ediciliğini taşımaktadır. "Biliyorsun, "işçi kızların tramvaylarını koruma servisi" kurulmadan önce, bu tramvaylara hiç saldırı olmuyordu. Servis kurulur kurulmaz başlayıverdi olaylar."(aynı yerde) Anday'ın romanı bir esnemenin içinde boğulup giden bir yarım soru niyetiyle bitirmesi boşuna değildir.

1970 yılı Türk romanında ütopya bağlamında, görkemli bir açılışa tanıklık etmektedir. Elbette Anday bir ütopya yazmış değildir ama *Gizli Emir*, yeni ütopyacılığın amentüsünü, bütüncül bir reddiyeyi şekillendirmektedir. Fakat bu şekillendirmede eksik kalan bir yan vardır: Reel tarih ve coğrafya! İşte bu eksiklik, romanda bir başka önemli kırılmayı gerçekleştiren ve önemi ancak 1980 askeri darbesinden sonra, zamanı tam da 1980'lerin ideolojik iklimine uygun olduğu için, anlaşılan bir başka romancımız, romanda modernizmi aşarak, postmodern bir çizgide ilk kez ürün veren Oğuz Atay tarafından

kapatılacak[472] ve Anday'ın boşlukta kurduğu yapı, bu kez Türkiye tarih ve coğrafyasında yeniden kurulacaktır: *Tutunamayanlar*.[473]

[472] Oğuz Atay, (1993), **Tutunamayanlar**, 9. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: İletişim Yayınları

[473] Ne ilginç bir rastlantıdır ki hem Anday'ın romanı, hem Atay'ın *Tutunamayanlar*'ı, aynı yarışmayla, TRT Roman Başarı Ödülü'yle ödüllendirilmiştir. Ancak elbette Anday, bu tarihte de kendine yer edinmiş bir isimken (ayrıca *Gizli Emir* kitap olarak basılmadan önce Cumhuriyet gazetesinde tefrika edilmiştir), Oğuz Atay edebiyat dünyasına yeni adım atmaktadır. Atay'ın bu romanı 1970'de ödül almış olmasına karşın 1972'de yayınlanacak ve pek fazla etki uyandırmadan unutulmaya terkedilecektir.

2. "TUTUNAMAYANLAR" VE "YOLLARI ÇATALLANAN" TARİH

Giriş bölümünde kısaca değindiğim üzere, eğer gülme ve ironinin ütopyanın tek ölçüsü olduğunu saptayabilsek ve bununla yetinebilseydik, hiç kuşkusuz Atay'ın *Tutunamayanlar*'ını Türk edebiyatında bir ütopya başyapıtı saymak gerekecekti. Çünkü Atay, *Tutunamayanlar*'da bütün bir Cumhuriyet tarihinin çok boyutlu olarak adeta bir parodisini yapar. Bu tarihe ilişkin hiçbir şey yoktur ki Atay'ın kahkahalarından nasibini almasın. *Tutunamayanlar* bu anlamda, eğitim sistemimizden, aile düzenimize, bürokratik işleyişten muhalif hareketlere, aydınlanma çabalarından aydınların durumuna, sanatçılardan kerhanelere, yazarlardan yayınevlerine kadar her şeyi topa tutar. Bu yanıyla bütün verili sisteme bütünsel bir eleştiri ve reddiyeyle karşı karşıya olduğumuz duygusunu uyandırır. Öyle ki Atay, romanında dönüp kendisiyle ve romanıyla bile alay etmektedir:

"Kuşe kağıdına basılmış nefis cıvıl cıvıl şömize bir kapak. Siyah çerçeveli ciddi bir ilan: bu kitap ne ciddi kavgaların, ne büyük ve yaygın sıkıntıların, ne de ezilen insanların romanıdır; bu kitap, mustarip bir ruhun iç çekişlerinin romanıdır. Sizlere hizmetten şeref duyan yayınevimiz iftiharla sunar: Tutunamayanlar. Belli başlı bütün kitapçılarda bulunur. Taşraya ödemeli gönderilir. (...) Duyurma işini bana bırakın. Sonra, küçük dedikodular çıkarırız yavaş yavaş. Yazar, eserinin o kadar etkisi altında kalmış ki neredeyse kendini öldürüyormuş. Tutunamayanlarla birlikte yaşayacağım diye tutturmuş. Aylarca kendine gelememiş. Dilenci filan görmeye dayanamıyormuş artık. Bir süre sinir buhranları geçirmiş. Az kalsın karısından ayrılıyormuş bu yüzden."(s. 567)

Ancak bu hacimli romanda giderek farkedilen bir baŞka duygu, "bütüncül reddiye ve eleŞtirinin" yerini almaya baŞlar. *Tutunamayanlar*, bir Roma sofrasına döner. Sofradakiler sürekli yiyip içmekte ve belli bir sınırdan sonra lavaboya, tuvalete koşup yediklerini boşaltmakta, ardından sofraya dönüp yemeye devam etmektedirler: Yani, yemenin hiçbir anlamı kalmamıştır. Anlamı olan eylem boşaltmak ve boşaltmanın hazzından başka bir şey değildir. Ama bu yüzden de herkes sofraya mahkumdur. Kimse sofradan kalkmanın bir alternatif olduğunu düşünmemektedir. Bu, Atay'ın okuruyla gerçekte hiçbir sofrayı paylaşmadığı anlamına gelir. Günlüklerinde "ben buradayım sevgili okurum,

sen neredesin?" diye sitemle seslenen Oğuz Atay[474], gerçekte okurun kendisine doğru attığı her adımı bir alayla, bir kahkahayla karşılamaya ve bir anda içini boşaltmaya hazırdır. Okur, hiçbir ciddiyet düzeyinden Atay'ı sorgulayamaz, çünkü *Tutunamayanlar* okuruyla hiçbir ciddiyeti paylaşmaya yanaşmaz. Hatta giderek, tam da yukarıdaki alıntıda alay ettiği belli bir yayıncılık anlayışının ürününe dönüşür *Tutunamayanlar*: Bir yandan, boynu bükük, yoksul, kırılgan ama kendi doğrularından ve gururunun haklılığından emin, öbür yandan bu kendinden eminlik ve gururu kolayca çiğneyebileceğini hissettiği her tür otorite karşısında boynu kıldan ince bir tutumun resmine dönüşür.

Örneğin, keskin bir bürokrasi eleştirisi içeren Turgut'un Ankara gezisi tam da bunu sergiler. "Şükrü efendi! Bana bir çay getir." Evet, ne istiyordunuz? Şimdiye kadar söylediklerini dinlemedim; çünkü çay içmemi beklemedin; bu nedenle yeni baştan anlatman gerekiyor, demek istiyor. Ne kadar özlü konuşuyor değil mi? Ayrıca öksürmenin yararı dokunmadı: beni genç gördü. İlk sözlerle baştan savmak istiyor. Sanıyor ki ilk sözü bana söyletmekle: 'Evrakın sizde olduğunu söylediler' gibi yanlış bir cümleyle başlayacağım ve beni en aşağı, iki oda kadar öteye savuracak. Belirsiz başlangıçlardan yararlanmak istiyor. Bu kanlı savaş, dışardan hiç belli olmuyor değil mi?" (s. 296 ve devamı) Gerçekte, ortada Atay'ın varsaydığı gibi kanlı bir savaş yoktur. Bir yandan bürokrasiyi acımasızca eleştirir gibi görünen Turgut Özben'in öte yandan, bürokrasinin geliştirdiği tekniklere karşı tekniklerle yanıt vermesi, yani aslında bürokrasinin programına ve gereklerine uygun davranması anlamında konformizm vardır. Bu konformizm kaçınılmazdır çünkü Turgut Özben, her şeyi bir komediye dönüştürmekte usta olmakla birlikte, bu komiklik, gücünü belli bir doğrudan almamaktadır. Belirli bir doğru, bir nirengi noktası olmadığı ölçüde, Turgut Özben, her neye tepkisini dile getirirse getirsin, nihayetinde verili duruma uyum sağlamak zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaktadır. Böylece bu konformist tutum aynı zamanda, eleştirilen dünyanın "mümkün olan tek dünya" olduğu sonucunu da doğurmaktadır. Belge'nin saptamasıyla, "Tutunamayanlar'da küçük burjuva dünyamız, değerleri, ülküleri, özlemleri, davranış ve düşünce tarzlarıyla zekice alaya alınıyor. Ne var ki bu dünya var olan ve mümkün olan tek dünya gibi konuyor."[475] Bunun doğal sonucu da ya

[474] Oğuz Atay, (1987), **Günlük**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları
[475] Murat Belge, (1994), "Tutunamayanlar", **Edebiyat Yazıları** içinde, 1. Baskı, İskanbul Yapı-Kredi Yayınları, s. 189

kahramanlardan Selim Işık gibi intihar etmek ya da Turgut Özben gibi kayıplara karışmak, verili dünyanın sınır boyunda yok olmak.

Ütopyanın eğlenceliliği ya da komik olma niteliği belli bir hicvi barındırmasından kaynaklanır. "Hicivde hep bir doğru vardır; hicivci karşısındakiyle alay ederek, onu gülünçleştirerek bu doğrunun görünmesini sağlar. Alay ettiği şeyle kendisi arasındaysa mutlak, aşılmaz bir duvar vardır. Duvarın ötesinde, nesnesi acz içindedir çünkü haksızdır. Bu yüzden hicivcinin karşısındakine yönelttiği alay hiçbir zaman kendisini ya da temsil ettiği doğruyu yaralamaz; tersine onu kuvvetlendirir, daha doğrusu haklı kılar. Şöyle der hicivci: "Sen kendini akıllı zannediyorsun, ama aslında budalanın tekisin."[476] Ütopyacının dediği de budur.

Oğuz Atay, hiciv yerine ironiyi geçirdiği için bütün eleştirel değerini yitiriverir ve hatta giderek komikleştirdiği her şeyin bir doğrulamasına neden olur. "İroni, alaycı ve hatta nihilist bir tavırdır. Yanlışlarla alay eder ama yanlışı bir doğruyla karşıtlamak gereğini duymaz. Doğruya zaten pek inanmaz. Belli bir değerin üstüne çıkar, ötedeki bir değeri alaya alır; sonra bir başka değere oturur, az önce üstünde durduğu değeri yerin dibine batırır."[477] Bu değerden değere sürekli sıçrama ve ironik tutum ister istemez Belge'nin sözleriyle "yanlışın şakasını yaparak aslında sevimlileştiriyor yanlışı".[478] Belge'ye göre Atay'ın ironisi nihilist bir tavra denk düşmememektedir. Atay daha çok, duygusal bağlanmasının sonucu olarak ya da "duygusallığını denetleme aracı olarak" ironiye başvurmaktadır. Ancak bu fazla açıklayıcı bir değere sahip görünmüyor. Aksine romanın hemen tümünde ironi, gerek kahramanların duygusallığı, gerek okurun duygusallığı ve gerekse bizzat yazarın duygusallığı üstünde provakatif bir rol oynuyor gözüküyor. Atay'ın duygusallıkla bağlı olduğu Selim ve Turgut'u eleştiriden kaçırmak için ironiyi kullandığı ve onlara en ağır biçimde saldırararak ve alay ederek, okurun onlara karşı eleştirel bir duruş almasının önüne geçtiği doğrudur, ancak ironi salt bu duygusal bağlanmayı kamufle etmek için kullanılmamaktadır.[479]

---

[476] Nurdan Gürbilek, (1995), "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay", **Yer Değiştiren Gölge**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları içinde, s. 25

[477] Murat Belge, (1994) s. 188

[478] Agy, s.189

[479] Belge'nin Atay'ın ironiyi kullanma biçimini açıklayış tarzına bir karşı çıkış için bkz. Hasip Akgül, (1996), **Oğuz Atay'ın Yaşam Oyunu**, İstanbul: Akış Yayıncılık, s. 42 ve devamı.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

İroniye başvuran Atay'ın "alay ettiği nesneyle arasındaki ilişkide hep bir süreklilik sezgisi vardır; onunla hiç değilse köken bakımından özdeş olduğunu, aynı maddeden yapılmış, aynı acz içinde olduğunu sezer, bu duygudan bir türlü kurtaramaz kendini. Gerçi karşısındakinin doğruyu temsil etmediğinin farkındadır, bu yüzden onu gülünç kılmak ister; ama bu isteğinin , bu kez kendini doğrunun yerine koymaya götüreceğinin farkındadır. Bu, öznenin bireysel kurtuluşunun imkansız olduğunu hissettiği, alay ettiği nesneyle, isyan edilenle, acı çektirenle ortak bir kadere sahip olduğunu fark ettiği andır. Bu yüzden de karşısındakine yönelttiği alay, her zaman geri dönüp kendisini de yaralayacaktır. O halde soytarılığı, maskaralığı, mahallenin delisi olmayı baştan kabul eder; kendini karşısındakinden daha gülünç, daha budala kılar. Karşısındakine şöyle der: "Senin söylediğin budalaca, ama ben daha da budalayım."[480] Oğuz Atay *Tutunamayanlar*'da en başta bu budalanın rolüne soyunmaktadır. Burada önemle öne çıkarılması gereken yan, Atay'ın alay ettiği ile kendisi arasında kurduğu ilişkinin vazgeçilmezliği, kopmazlığı, sürekliliğidir. Bu anlamda Atay, bütün cumhuriyet tarihini ironik bir süzgeçten geçirse de gerçekte kendisinin de aynı tarihin bir parçası olduğunun farkındadır. Bu tarihe yaptığı her saldırı gerçekte kendisini de zedelemektedir. Romanın bütününden yayılan o yer yer arabesk, "fakir ama gururlu genç/genç kız" havası biraz da buradan kaynaklanmaktadır. İçinde bulunduğu çerçeveden hoşnut olmamakla birlikte, başka bir çerçevenin olanaklılığını da düşünmemektedir. Bu olanaksızlık kabulü ister istemez Atay'ın entelektüel kahramanlarını "burjuvalaşmış bir toplumun palyaçosuna"[481] dönüştürmektedir.

Bu "palyaço" sürekli kendisiyle ve çevresiyle oyun oynamaktadır. Gerek *Tutunamayanlar*'da ve gerekse bir diğer yapıtı *Oyunlarla Yaşayanlar*[482] ve *Tehlikeli Oyunlar*'da Atay'ın oyun üzerinde duruşu ciddi biçimde öne çıkan bir temadır. Kahramanlar adeta sürekli bir oyun içindedirler. Örneğin, daha romanın en başında iki kahramanın tanışması bile bir oyun sayesinde olur: Vakit geçirme oyunu.(s.40) Hemen aynı yerde yine can sıkıntısına karşı bir başka oyuna daha yer verilir: "Duraklar arası maç oyunu." Oyunun geçtiği yerde can sıkıntısı da mutlaka belirmektedir. Ancak bu can sıkıntısı

---

[480] N. Gürbilek, (1995), s.26

[481] Tatjana Seyppel, (1989), **Oğuz Atay'ın Dünyası**, Çev. T. Bora, İstanbul: İletişim yayınları, s. 106

[482] Oğuz Atay, (1985), **Oyunlarla yaşayanlar**, 1. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: İletişim yayınları

kazındığında altında ontolojik kaygılar bulanlar olmasına karşın[483], Atay'ın kahramanı Turgut'un anlatımıyla, Selim'in oyuna düşkünlüğünün nedeni "bir işi yapmadan önce geçirilmesi zorunlu olan zamanın kendisini sıkmasıdır."(aynı yerde.)

Atay ve oyun ilişkisini ontolojik olarak temellendirebilmek için oyun oynamanın kendisinden başka hiçbir amacı ve gerekçesinin olmaması gerekir. Yani, oyun yalnızca oyun oynanmak üzere düzenlenmiş, planlanmış ve gerçekleştiriliyor olmalıdır. Aksi takdirde, oyun için oyundan söz edemeyiz. Kendisinden başka hiçbir amacı olmayan oyun, aynı zamanda Suits'e uyarsak, ütopik bir varoluş idealinin açıklanmasına hizmet edebilir. Şöyle ki bir bolluk toplumu olarak tasarlanan ütopyanın ekonomik, politik, ahlaki, bilimsel ve erotik bütün yoksunluklardan arındığını varsaydığımızda, gerçekte ütopya halkına oyun oynamaktan başka bir etkinlik alanı bırakmıyoruz demektir. Çünkü yalnızca oyun kendinden değerlidir. Diğer tüm etkinlikler değerini başka bir amaca, işleve hizmet etmekten alır. Dolayısıyla anlamı özsel değildir. Varlığa ilişkin değildir. Yalnızca oyun insan varoluşunun özsel gerçekleştirilmesinin bir dramatizasyonu olabilir. Bu anlamda oyun bir boş zaman metafiziğinin göstergesidir.[484] Bu bağlamda Atay'ın sürekli oyunlara göndermede bulunması özsel göndergeli değildir. Oyunla karşılaştığımız yerde can sıkıntısının giderilmesiyle karşılaşmamız ya da oyunun iki iş zamanı arasındaki boşluğu doldurmak için kullanılması, gerçekte Atay'ın oyun oynamadığını, iş yaptığını işaret etmektedir. Bir iş ile diğer bir işi birbirine bağlamaktadır oyun.

Ancak Atay'ın oyun vurgusu her nasıl bir sıkıntıya karşılık gelirse gelsin, bunun Türk edebiyatı roman tekniğinde, bütün metni adeta bir oyuna dönüştüren bu tekniğin yepyeni bir çığır açtığı açıktır. Bu anlamda Berna Moran'a uyarak Atay'ı Türk edebiyatında postmodern romancılığın öncüsü olarak kabul edebiliriz: "Post-modern romanın bir özelliği de sanatı bir tür oyun olarak görmesidir. (...) Post-modern romanda, oyun oynama bilinçli bir şekil alır ve yazar, kurgulama eylemini, okura bir oyun gibi seyrettirir. Öyle ki yapıtın kurgulanmasından alınan tad, "oyun için oyun" ilkesi gibi, "kurgulama için kurgulama" ilkesine götürür yazarı."[485]

---

[483] Bkz. H. Akgül, (1996), s. 36

[484] Bernard Suits, (1995) **Çekirge (Oyun, Yaşam ve Ütopya)** Çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s.194 ve devamı.

[485] Berna Moran, (1991)

Oğuz Atay'ınki geç kalmış bir ütopyacılıktır. Geleneksel ütopyacılar gibi o da "insan"dan, soyut bir insani özden söz eder. "İnsanı anlatmayı düşündüm" der.[486] Bu insanın nasıl bir insan olduğu belli değildir. *Tutunamayanlar*, bir yandan boğazına kadar tarih ve tarihin parodisiyle, bugün ve bugünün parodisiyle doluyken, öbür yandan Atay'ın anlatmak istediği insanın adeta hiçbir tarihsel ve toplumsal belirlenimi yok gibidir. Hangi insan sorusu *Tutunamayanlar*'ın yanıtlamak istemediği türden bir sorudur. Her ne kadar Atay ve özellikle *Tutunamayanlar* üzerine çalışanların hemen çoğu Atay'ın insanını "aydınlar" olarak algılamak eğilimindeyse de, buradaki insanın sırf aydınlara özgülenebileceği doğrusu biraz kuşkuludur. Kaldı ki aydınlarla sınırlı bir kategoriye özgüleyebilsek bile, bu tipin derya içre olup deryadan habersiz bir tip olduğunu kolayca söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu insan, toplumla birliktedir, toplumun içindedir, onunla iletişim içindedir ama öbür yandan kendi iç dünyasına öylesine gömülmüştür ki toplum gerçekte katlanmak zorunda olduğu bir dış çerçeveden başka bir şey değildir. Katlanamadığı yerde de Selim Işık intihar edecek, Turgut Özben izini kaybettirecektir zaten.

Oğuz Atay, her ne kadar oldukça karamsar bir tabloyla karşımıza çıksa da gerçekte insana inanmaktadır. Herhangi bir kategoriden bağımsız olarak insana. Biraz da insana olan bu "bağımlılığından" ötürü Atay, kahramanları Selim ve Turgut'u şefkatiyle sarıp sarmalayarak eleştiriden kaçırmaya çalışır. Kahramanlarının kendilerini dalgaya alırken bile insanlardan nefret etmesine izin vermez. "İnsanlardan nefret ediyormuş. Hayır, insanları seviyormuş ama genel anlamda." (s. 567) Yani Atay'ın "bir de öteki yüzü var. Mustafa İnan'ın hayat hikayesini yazan, bilimin rehberliğine inanan yüzü; "canım insanlar"ın mahkum oldukları acemilikten, çocukluktan ancak evrensel bir düşüncenin ışığıyla kurtulabileceğini düşünen, çocukluğun yalnızca bir saflık değil, aynı zamanda bir eksiklik, bir azgelişmişlik olduğunu düşünen, bilimin hizmetinde "namuslu" bir aydın olmayı ciddiye alan, "insanın ciddi olduğu zaman hiçbir şekilde gülünç olmadığı"na inanan, bir Bilim Adamının Romanı'nın yazarı Atay."[487] Atay, güncesinin kimi bölümlerinde de aynı "insancılığı" sergiler. Örneğin Türk romanının sorunlarının başına "insanımızın" kişilik kazanma savaşını kavramamış olmasını oturtur.[488] "İnsanımız" Atay'ın bütün aidiyet duygusunu vurgulamaktadır adeta. Bu aidiyet özellikle Türk halkı ile Batı'yı

[486] Aktaran, Atilla Özkırımlı, (1994) s. 155
[487] N. Gürbilek, (1995), s. 29

birlikte değerlendirirken, sıkça yinelenen "biz" vurgusuyla iyiden iyiye açığa çıkar.[489] Atay, bir Türk halkı tasarımına sahiptir. Batı'ya karşı bir Biz'den söz eder sürekli. Kendisi ne kadar bu "biz"i ağırca alaya alsa da gerçekte bu "biz"in bir parçası olmaktan vazgeçemez.Bu inatçı bağlılık sonunda kahramanlarını yer ile yeksan edecektir.

Bu arada, özellikle Türk halkı ile ilgili bu bölümde dikkat çekici bir özellik daha karşımıza çıkmaktadır: Türk halkına karşı haksızlık yapıldığı, anlaşılamadığı, özellikle kendi aydınlarının adeta bir çeteye dönüştüğü, halkın samimiyet ve sıcaklığından kopukluğu vs. Yani, Atay, adeta bir adalet arayışındadır. Burada adalet elbette hukuksal bir terim anlamında değil. Bunu içerse bile, daha çok sanki kültürel bir adalet arayışı içindedir. Halk aydınlar tarafından anlaşılmadığı için, örneğin "köylünün sefil oluşundan" büyük romanlar çıkarmaya kalkarak, halka yalan söylerler. (s. 266) Gerçekte ise, "kim hangi kapıdan ekmek yiyorsa, o kapının kulluğunu etmektedir."(s. 140) Bu durum ancak, "halkın evrensel ruhuna inanan, onu derinliğine tanımaya çalışan gerçek bir aydın topluluğunun bu kültür gangsterlerinin yerini almasıyla" düzelebilecektir. (s. 136) Burada Atay, "halkın evrensel ruhu"na yaptığı göndermeyle adeta mavi ütopyacıların diliyle konuşmaya başlamaktadır. Ancak bir farkla: Mavi hümanizma "halktan geleni" kendi hakikat anlayışlarına uygun olmak kaydıyla, olduğu gibi benimseyip yüceltirken; Atay kimden ne gelirse gelsin ve her neye uygun olursa olsun, komik düşürmeye eğilimlidir. Ama yapılan şey aynı sonuca varmaktadır: İster yücelterek, ister komikleştirerek "halkın evrensel ruhuna" sahip çıkılmaktadır. Böyle bir evrensel ruh kavrayışı ister istemez halka haksızlık edildiği duygusunu beraberinde taşımaktadır. Burada Atay'ın ironik tutumunun bir uzantısına işaret edebiliriz: "Sinik alaydan farklı olarak, burada cılız da olsa bir inanç varlığını sürdürür: Yanlış sonuna kadar götürüldüğünde; cümlenin kendisini, alay edenin kendisini de yanlışladığında, belki o zaman başka bir doğruya yer açılacaktır."[490] Bu özelliğiyle Atay, adeta özgürlükçü anti-ütopyacılarla aynı zeminde buluşmaktadır. Çünkü, birinci bölümde, değindiğim üzere anti-ütopyacılar, daha fazla özgürlük adına, ütopyanın tasarladığı bütün olanaklılıkları mantıksal uç sonuçlarına kadar götürerek kendilerini de yanlışlarlar. Kendileri de zaten yanlıştır, çünkü kendilerine temel olarak aldıkları ütopya yanlıştır. Adeta iki

[488] O. Atay, Günlük, s. 226
[489] O. Atay, Agy, Günlük, s. 132 ve devamı

yanlış birbirini izale ederek, yeni bir doğruya alan açar. Bundandır ki anti-ütopyacılar da ütopyacıdır ve aynı nedenledir ki Atay, hiç ütopya üstüne yazmamış olmasına karşın, ütopyacılarla aynı kandan beslenmektedir.

Sonuç olarak karşımızda iki Oğuz Atay mı var? Enis Batur'a göre "evet." Batur, Atay'ı çift portreli olarak niteler: "Biri neredeyse "pozitivist", temel inançlarından soyutlanması güç, "dayanıklı" insan: "Topografya" kitabını, belki de Mustafa İnan'ın yaşam öyküsünü yazan, 1960'ların başında bir fikir dergisi çıkartmak için çırpınan kişi. Öteki, tam tersi oysa: Korkuyu beklerken tehlikeli oyunlara bile tutunamayan, gene de o oyunlarla yaşayan, geleceği elinden alınmış(...) dipten sarsılmış, kırgın, hatta umutsuz biri."[491] Fakat Batur, ikinci portrenin birinciden farklı değil, aksine birincinin gücü oranında ortaya çıktığını farketmemişe benziyor. Yani, "pozitivist" Atay ne kadar buna bağlı ve mücadeleciyse, bunun doğal sonucu olarak, o kadar kırılgan ve umutsuz bir portre olarak karşımıza çıkacaktır. Ancak bu umutsuzluk, genel anlamda insana, özel olarak bireye olan inancı ve umudu dışlayan bir umutsuzluk değildir.

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* içinde yer verdiği ve kahramanı Selim Işık'a yazdırdığı "Ne Yapmalı" adlı broşür bu inanç ve umudu ve aynı zamanda, ütopyacı düşlerin tehdit ediciliğine karşı duyulan korkuyu apaçık ifade etmektedir.[492] "Ne yapmalı? Bu soruya hemen bir karşılık bulmak istenirse, elbette salt aklın verisiyle, (...) bazı geçici çareler ortaya atılabilir. (...) Salt aklın verisi diye nitelendirilen kavramın biraz incelenmesi, bunun çoğunlukla toplumun etkisiyle elde edilen kalıplar olduğunu gösterecektir. Salt aklın verileri, insanı gevşetmeye fırsat vermeyen amansız bir çalışmanın zorunluluğuna itebilir. Oblomovluk ve eğlence düşkünlüğü, dünyada eşi görülmemiş bir baskıyla yok edilmek istenebilir. Bütün kişisel bunalımlar, ucuz yaşantılara dönüşle ilgili bütün buhranlar, birer birer sindirilmek istenebilir. Herkes zaaflarını gizleyerek yalnız güçlerini ortaya koyar." (s. 97 ve devamı) Atay, bir kez daha, özgürlükçü anti-ütopyacılarla birleşir. Muhtemel bir ütopyanın insanı "zorunlulukların" kölesi haline getireceğine duyduğu korku, onu adeta salt bireysel bir çözüm arayışına itecektir; bütün toplumu dışlayan salt

---

[490] N. Gürbilek, (1995), s. 26

[491] Enis Batur, (1984), "Geleceği Elinden Alınan Adamın Geçmişi de Elinden Alınacak Diye Korkuyorduk", *Tutunamayanlar* içinde, s. 12

[492] SBF öğretim üyelerinden Prof.Dr. Korkut Boratav'la ayak üstü yaptığımız bir konuşmada, Atay'ın gerçekten de bu başlıklı bir broşür kaleme aldığını ve yayınlatmaya uğraştığını öğrendim. Ancak broşürün sonradan başına ne geldiğini o da bilmiyordu.

bireysel bir çözüm. Bu da ütopyacıların bireyi hiçleyen "toplumcu" tutumu kadar ütopiktir ama. "Bana bugün, ne yapmalı? diye soracak olurlarsa, ancak, önce kendini düzeltmelisin, diyebilirim. Bir temel ilkeden yola çıkmak gerekirse, bu temel ilke ancak şu olabilir: kendini çözemeyen kişi kendi dışında hiçbir sorunu çözemez."(aynı yerde.) Ancak, Atay'ın kişinin kendi dışındakini dışlayarak, kendini nasıl çözeceği sorusuna verecek bir yanıtı yoktur. Ütopyacılar birey ve toplum arasındaki gerilimi, bireyi dışlayıp toplumu mutlaklaştırarak aşıyorlardı. Atay ise aynı yolu tersinden katediyor: Ama yolun niteliğini değiştirmiyor bu.

Doğrusu broşürün özgün halini, romana girmemiş halini bulmak oldukça ilginç olurdu ancak ne yazık ki kısıtlı zaman içinde bunun peşine düşme olanağım olmadı.

II. 12 MART ASKERİ MUHTIRASI VE 12 MART ROMANLARI

1. 12 MART MUHTIRASI ve FAŞİZM PROVASI

12 Mart askeri muhtırasının bir restorasyon hareketi olduğu üzerinde hemen bütün kaynaklar hemfikirdir.[493] Ama bu restorasyon hareketinin niteliği ve ordunun değişen rolü, uzunca zaman kafaları kurcalayacak, ordudan neredeyse sol bir darbe bekleyenler büyük bir düş kırıklığına uğrayacaklardır.

1971 muhtırasının kendini meşrulaştırma biçimine bakıldığında bile, bu muhtıranın 1960 darbesinden farklı bir çizgiye oturduğu fark edilecektir. 1960 darbesinde TSK, kendisini anayasanın koruyucusu ve kollayıcısı kabul ederek ve mevcut DP yönetiminin anayasayı ihlal ettiği kabulünden hareketle müdahalede bulunurken, 12 Mart'çılar anayasanın ihlalinden değil, bizzat anayasadan şikayetçidirler. Dönemin partiler üstü ilk başbakanı Nihat Erim'in, 1961 Anayasası'nı Türkiye için lüks sayması bunu ifade etmektedir. Rahatsızlık, kendisine muhtıra verilen Süleyman Demirel Hükümeti'nin anayasayı ihlalinden değil, bu anayasa içinde sözümona giderek bozulan kamu düzenini düzeltebilmek için yeterince etkin bir mücadele yürütememesinden kaynaklanmaktadır. Ordunun bizzat kendi desteğiyle yürürlüğe koyduğu bir anayasadan on yıl sonra yakınmaya başlaması ve bu anayasayı ülke için lüks bulması, bu anayasanın gerçekten ülkeye lüks olup olmadığıyla ilgisizdir. Kaldı ki, anayasanın sağladığı göreli daha geniş hak ve özgürlüklerin toplumun hemen her kesiminde geniş bir yankı bulması ve kullanılmaya başlanması anayasanın lüks değil, bir gereksinime karşılık geldiğini de açıkça göstermektedir. Değişen bizzat ordunun kendisidir. Artık karşımızdaki 1960'ların ordusu değildir ve bu ordunun başlıca yakınması asayişin sağlanamaması gibi gözükmektedir.

1960 darbesinin ardından yapılan 1961 seçim sonuçlarının bir kesinlik getirmediği biliniyor. 1965'teki seçimlere kadar ülke çeşitli koalisyonlarla yönetildi. 1965 seçimlerinin galibi ise, açıkça kendini Menderes'in devamı sayan AP ve başkanı Süleyman Demirel oldu. Demirel, aynı başarıyı 1969 seçimlerinde de yineleyecektir. Bu dönemde Süleyman Demirel başkanlığındaki AP, Türkiye burjuvazisini belirli bir süre içinde birleştirmeyi başarmış bir parti

görünümü sunmaktadır. Ancak, bu fazla uzun sürmeyecektir. 1960'lı yıllar ilerledikçe AP içinde, burjuvazinin çeşitli kanatları arasındaki çelişki ve çatışmalar su yüzüne çıkmaya başlayacaktır. "Holding şirketleri içinde örgütlenmiş büyük sermaye, iktidarı küçük sermayeyle paylaşmayı kabul edemez oldu. Ticaret ve sanayi odalarını hala küçük imalat sanayi ve ticaret sermayesi denetliyor, bu odalar ise ithal izinlerini dağıtıyordu. Benzer bir çatışma, özellikle hükümet enflasyoncu bir politika izlemekte isteksiz davrandığı için banka kredilerinin dağıtımında gözlemlenebiliyordu."[494] Fakat, çatışma ithal ikameci ekonomi politikalarının değişmeye başlamasıyla kaçınılmaz hale gelecektir. "Yeni evre, farklı bir piyasa bileşimi, dünya ekonomisiyle değişik bir ilişkiler kalıbı, sanayi girdilerinde daha yüksek bir ithal katkısı, siyasette ise ittifakların yeniden biçimlendirilmesi"ni[495] gerektirmektedir ve bunun parlamentodaki dengeler sabit kaldıkça gerçekleşmeyeceği de aşağı yukarı belli olmaya başlamıştır. Üstelik, burjuvazinin önünde bir prototip de bulunmaktadır: 1970'de gerçekleştirilen büyük işçi gösterisinin ardından ilan edilen sıkıyönetim.

Ordunun müdahalesine gerekçe olarak gösterilen asayiş sorunu elbette doğrudan doğruya burjuvazinin iç çatışma ve çelişkilerinden doğmuyordu. Asayiş sorunu iki uçluydu: Bir yandan giderek yükselen gençlik hareketlerinin siyasallaşması, öte yandan işçi hareketleri ve genel olarak sosyalist hareketin varlığı. Varolan sendika örgütlerinden DİSK açıkça sosyalistliğini ilan etmişti ve işçi sınıfı içinde ciddi bir gücü harekete geçirebilecek durumdaydı. Siyasal partiler düzeyinde ise tek sol parti durumunda bulunan TİP'te iç ayrışmalar başlayacak ve radikaller partiden kopacaklardır. Artık sosyalist olduğu düşünülen siyaset doğrudan sokaklara taşacak ve parti bunu önlemekte hiç de başarılı olamayacaktır. Fakat asli olarak, dikkat çekici olan, 1968'ten itibaren özellikle üniversiteli gençliğin yoğun bir biçimde siyasete girmesi ve bahar aylarından başlayarak hareketlenmesidir. "Bir bakıma, Fransa'daki öğrenci olaylarının bize yansıması diye görünen bu olayları, aslında toplumsal yapı uzun zamandır hazırlamaktaydı. İlk günlerde üniversite içi sorunlara yönelen, daha sonralarıysa anti-emperyalist (özellikle ABD aleyhtarı) bir nitelik taşıyan

---

[493] Örneğin bkz. Feroz Ahmad, (1983), "Türkiye'nin Cumhuriyet Dönemi Siyasal Gelişmeleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, c. 7, s. 1991

[494] Çağlar Keyder, (1990), s. 66 ve devamı.

[495] Keyder, aynı yerde.

sol gençlik eylemlerini TİP denetleyemediği halde, gerek iktidar gerek ana muhalefet partileri durmadan TİP'i suçluyorlardı."[496]

Gerçekten de, 1970 yılının aralık ayından itibaren "asayiş" gözlüğüyle Türkiye'ye bakıldığında ordunun elinde yeterince malzeme olduğu görülür: Örneğin, 1970 yılı Kasım ayında şoförler iki günlük boykota başlar; Adana'da Bossa fabrikası işgal edilir ve çatışmalar çıkar; İstanbul Üniversitesi'nde çatışma çıkar ve üniversite kapatılır; Ankara Üniversitesi'nde rektörlük işgal edilir; Yüksek Teknik Öğretmen Okulu'nda bir öğrenci öldürülür ve cenaze töreninde olaylar çıkar; Kimya Fakültesi'nde çatışmalar çıkar; Robert Kolej'de çatışma çıkar ve kapatılır; Ankara'daki tüm üniversiteler dört günlük boykota girer. Bu liste böyle uzayıp gitmektedir.[497]

Gençliğin hızla siyasallaşarak sokağa inmesinin yanı sıra telaffuz edilmeyen bir başka kesim daha vardır "siyasallaşan." Bu kesim -gerçi bizatihi her zaman siyasetin içinde olmuştur ama bu oluş biçimi kendi iç dengelerine göre değişik pozisyon alışlarla sonuçlanmıştır- ordunun bizzat kendisidir. Sokaktaki hareketliliğin orduya yansımaması zaten düşünülemezdi. 1960'lardan bu yana ordu içinde çeşitli hizipler varlığını sürdürmekte ve mücadele halindeydiler. Bunlar, Türkeş'in liderliğindeki MHP çizgisinde yer alan proto-faşistler, MHP radikalleştikçe ondan kopan sağ milliyetçiler, sosyalist veya milli demokratik devrim yanlısı subaylar, Kemalist bir bürokratik rejimi arzulayanlar, parlamenter demokrasi yanlıları ve nihayet, politika dışı profesyonellerdi.[498] Proto-faşist ve sağ eğilimli hiziplerin siyaset sahnesinde oynadıkları roller zaten bilinmektedir ve sonuçları çeşitli vesilelerle açığa çıkmış ve çıkmaktadır. Ancak ilginç olan ve sol içinde bir kafa karışıklığını da beraberinde getiren, sosyalist ya da milli demokratik devrim yanlısı hiziplerin varlığıdır. 1969 seçimlerinin hemen ardından yayın hayatına başlayan Doğan Avcıoğlu yönetimindeki Devrim dergisi "köktenci bir yaklaşımla ilerici bir ordu müdahalesinin düşünsel hazırlığını yapmaya girmiştir."[499] Gerçekten de, "1971 muhtırası radyoda okununca sol hareketlerin çoğu, birbirini kutlayıp orduya önerilecek reform programları hazırlamaya girişti. Küçük burjuva radikalleri

---

[496] Mete Tunçay, (1983), "Siyasal Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 7, s.1984

[497] Bkz. **Varlık Yıllığı, 1972**, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 401 ve devamı.

[498] Aktaran, S. Vaner, (1990), s. 263

[499] M. Tunçay, (1983), Agy, s. 1986

demokrasinin kesintiye uğratılmasının soğukkanlılıkla karşılandığı, hatta kullanıldığı bir ideolojik ortamın yaratılmasında önemli bir rol oynadılar."[500]

Siyasetle Şu ya da bu düzeyde, şu ya da bu nitelikte sürekli içiçe geçen ordunun ekonomik sistem açısından bağımsızlığı da elbette düşünülemez. Zaten, neredeyse baştan beri, subaylar emekli olduktan sonra iş dünyasına atılmakta ve çeşitli şirketlerde çeşitli kademelerde görev yapmaktaydılar. Yani, ordu bir anlamda özel sektöre geçişin sıçrama tahtası konumundaydı. Ancak, bir süre emekli askerler için açık olan bu bütünleşme kapısı, 1960'lı yıllarda, ordunun tümünün ekonomik sistemle ya da burjuvaziyle bütünleşmesini sağlayacak bir yapılanmaya dönüşecektir: Ordu Yardımlaşma Kurumu ya da kısa adıyla OYAK.

1961'de kurulan OYAK, TSK mensupları için ek bir sosyal güvenlik kurumu gibi öngörülmüş olmasına karşın, baştan beri bunun ötesinde bir anlam ifade etmiştir. "Yirmi beş şirketteki sermaye toplamı bakımından OYAK 1986'da en büyük üç özel holdingin arkasından dördüncü sırada yer alan" gizli bir holding durumundaydı. Bugün OYAK, otomotiv, lastik, inşaat ve konut, elektronik, sigortacılık, bankacılık, gıda, çimento, petrokimya ve petrol, tarımsal ilaçlar, turizm ve otelcilik gibi çeşitli sektörlerde faaliyet gösteren dev bir holding görünümündedir.[501] OYAK, orduyu mevcut ekonomik sistemle ve ekonomik sistemin bekasıyla bütünleştiren ana volan kayışlarının başında gelmektedir. Dolayısıyla burjuvaziye yönelen her tehdit aynı zamanda orduya da yönelmiş olarak algılanmakta ve siyasi rejimin içine düştüğü çalkantılar ve ekonomik rejimde gözlenen egemen sınıflar arası çatışmalar bu yanıyla doğrudan orduyu ilgilendirir hale gelmektedir. Ordunun asayişten rahatsızlığı işte bu anlamda bir rahatsızlıktır. Ordunun bizzat kendisi büyük sermayenin bir parçası olduğu için, asayişi sağlama adına yapılan şey, gerçekte büyük sermayenin hakimiyetinin pekiştirilmesidir. Burjuvazi bu muhtıra ve onu izleyen dönemde, her ne kadar bir bütün olarak işçi sınıfının karşısındaki egemenliğini sağlamlaştırmışsa da, kendi içinde de büyük sermayenin egemenliği öne çıkarılmıştır.[502] Bu anlamda 12 Mart muhtırasını kolayca "demokrasinin ekonomik gelişim için feda edildiği bir tür 18. Brumaire" olarak niteleyebiliriz.[503] Muhtıra, siyasal sürece müdahale ederek, asayişi sağlama

[500] Ç. Keyder, (1990), s. 67
[501] OYAK'la ilgili veriler, **AnaBritannica**, c.17, s. 145'ten alınmıştır.
[502] Ç. Keyder,(1990)
[503] Kurtuluş Kayalı'dan aktaran, A. Özkazanç, (1998),s. 166

örtüsü altında, 1960 Anayasası'nın sağladığı görece özgürlükler ortamında yükselişe geçen sınıf mücadelesinin önünü kesmeye yönelmiştir. Ordu, 1960'tan farklı olarak, karşısına doğrudan parlamentoyu almamış ve bu kurum ile partileri kapatma yoluna gitmemiştir. Bunların varlığı altında, yönetimi yine siviller aracılığıyla biçimlendirmek istemiştir. Ancak, bu yöntemi uzun süre götürememiştir. Özellikle 1971 muhtırasının sahiplerinden Genel kurmay başkanı Faruk Gürler, Cumhurbaşkanlığına aday olmak için istifa etmiş ama ordunun baskısına karşın, AP ve CHP Gürler yerine yine emekli bir asker olan, Fahri Korutürk'ü seçerek, cunta dönemini kesin olarak kapatmışlardır.

1971-73 dönemi üstü örtülü askeri yönetim, Türkiye demokrasisinin iyiden iyiye yozlaşmasıyla son bulmuştur. Bu yozlaşma ölçüsünde siyaset, gerek sağ, gerek sol anlamda hızla bir radikalleşmenin ivmesine kapılmıştır. Yani, muhtıra tam da sözümona önlemek istediği asayiş sorununu kendi döneminde iyiden iyiye büyüterek kendinden sonraki sivil hükümetlerin kucağına atmıştır. Aynı şekilde, burjuvazinin hegemonyasını güçlendirme peşinde olan muhtıracılar, burjuvazinin içine düştüğü yönetim zaafiyetini apaçık sergilemişlerdir. Bu zaafiyeti kapatabilmek için, cunta, hiçbir rasyonalliğe, yasallığa ve meşruiyet kalıbına başvurma gereği duymaksızın toplu tutuklamalar ve sistematik işkenceye başvuracak ve gözdağı olarak 1972'de hiçbir cinayete adları karışmayan Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan ve Yusuf Aslan'ı idam ettirecektir. Bu dönem Türkiye'nin psikolojisinin oluşumunda bu toplu tutuklamalar, hayali senaryolara dayalı yargılamalar, emniyet intiharları ve sistematik işkence kurucu rol oynayacaktır. Muhtıracılar, bu üç yıl boyunca, sınıf mücadelesinin hızını kesmek üzere, toplumun bütün aydınlarını, kendini desteklemeyen öğrencilerini, sendika ve siyasal parti liderlerini uydurma senaryolar düzenleyerek vs. rehin almaktadır. Devlet, adeta bir rehin alma aygıtına dönüşmüştür. İşte bu rehine psikolojisidir ki edebiyatta da geniş ölçüde yankısını bulacak ve 12 Mart romanını boydan boya kesecektir.

2. 12 MART ROMANLARI ve ÜTOPYA

12 Mart romanları denildiğinde, genel olarak bu döneme eğilen ve döneme ilişkin belirli refleksleri dile getiren, kahramanlarını devrimcilerin oluşturduğu belirli bir grup roman ve yazarlar kastedilir. Bunlar; Çetin Altan'dan *Büyük Gözaltı*[504] ve *Bir Avuç Gökyüzü*[505], Samim Kocagöz'den *Tartışma*, Tarık Dursun'dan *Gün Döndü*, Erdal Öz'den *Yaralısın*[506], Sevgi Soysal'dan *Şafak*[507], Pınar Kür'den *Yarın...Yarın*[508], Adalet Ağaoğlu'ndan *Bir Düğün Gecesi*[509], Tarık Buğra'dan *Gençliğim Eyvah* ve Füruzan'dan *Kırk yedi'liler*[510]. Farklı kaynaklarda[511] bu listede yer alan kimi isimler olmasa da genel olarak liste bunlarla sınırlıdır. Bu romanların merkezinde devrimciler yer aldığı için, romanlara geçmeden önce muhtıra öncesi sol hareketlerin durumuna, genel olarak da olsa, göz atmakta yarar var.

Türkiye'de sol hareketin-ki solcu niteliği tartışılır sosyal demokratları ve bunların partisi konumundaki CHP'yi kastetmiyorum burada- baştan beri en temel sorunlarından biri –ki hala çözümlenebilmiş olduğu söylenemez- Kemalizm'le ve Kemalizm'in ifade ettiği devrimci anlayışla karşılıklı bağlantılar ve ilişkiler sorunudur. Kemalizm üzerinden Türk solu, kendisini ulusal bir devrimci geleneği varmış sanısına kaptırabilmiştir. 1968'li yıllarda öğrenci hareketleri başladığında, Avrupa Stalinizm'le hesaplaşırken, Türk solu tersine Stalinist eğilimlerle içiçe olduğu gibi, kendi Kemalist devrimci geleneğiyle hesaplaşma gereğini de duymamıştır. Bu dönemde özellikle Mihri Belli'nin başını çektiği Milli Demokratik Devrim hareketi, gençliğin çekim merkezi olmayı başarmıştır. Buna göre, "bekçiliğini gençliğin yapacağı bir Milli Demokratik Devrim" isteniyordu. İktidar stratejisi olarak ise, "öğrenci militanlar köktenci subaylara yolu açacak, öğrenciler ajitasyon yapacak,

---

[504] Çetin Altan, (1996),
[505] Çetin Altan, (1998A)
[506] Erdal Öz, (1987)
[507] Sevgi Soysal, (1985), **Şafak**, 4. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi
[508] Pınar Kür, (1980), **Yarın...Yarın**, Baskı sayısı belirsiz, İstanbul: Yazko Yayınları
[509] Adalet Ağaoğlu, (1984A), **Bir Düğün Gecesi**, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları
[510] Füruzan, (1996)
[511] Bunun için daha önce adları geçen Murat Belge'nin *Edebiyat Üstüne Yazılar* ile Fethi Naci'nin *100 Soruda Roman* adlı kitaplarıyla, ayrıca Berna Moran,(1994), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları'na bakılabilir.

subaylar eyleme geçecek ve bir milli cunta iktidarı ele geçirecekti."[512] Türk solunun en azından belirli bir bölümünün 12 Mart muhtırasının ardından, sol beklentiler içinde olmasının kökleri bu stratejinin etkileri ve Kemalist gelenekle bağlarının atılmamasında aranmalıdır.

1971 darbesi gerçekleştiğinde, Türk solunun tek partisi konumundaki TİP'in adeta içi boşalmış ve parti tümüyle etkisizleşmişti. Artık sahnede "yarı öğrenci hareketi, yarı devrimci dernek olan" Devrimci Gençlik Federasyonu vardı. Dev-Genç, 12 Mart öncesine uzanan bir geçmişe sahip olmasına karşın, ne önce, ne de daha sonra hiçbir zaman disiplinli bir örgüt görünümü sunmadı. Aksine, yatay bir biçimde devasa büyüyen bir gövdeye sahip olan örgüt, kendi içinde birbirinden bağımsız hareket edebilen grupların bir üst kimliği olarak kaldı hep. Ya da örgüt yöneticilerince böyle kalması istendi. Fakat, bu büyük örgüt daha başta bölünmekten de kendini kurtaramadı. Belli'nin iktidar stratejisi gereği, eylemci rol devrimci subaylara bırakılınca bunların dışındaki devrimcilerin nice bir rol üstleneceği sorusu kısa zamanda bölünmeyi getirdi ve kırdan başlayarak şehirleri saran bir gerilla hareketinin yürütülmesi gerektiğini savunan bir çizgi, Maoculuk ve bunun ilk ürünü Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu, THKO ortaya çıktı. (Deniz Gezmiş ve arkadaşları) Bunu daha sonra Maocu bir çizgiye sahip olmamakla birlikte ikinci grup, Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (Mahir Çayan ve arkadaşları) izledi. Bu gruplar, 15-16 Haziran Büyük İşçi Yürüyüşü'nü bir anlamda savaş zamanı olarak algıladılar ve harekete geçtiler. Bu grupların, bu dönemde çeşitli banka soygunları ve rehin alma olayları gibi eylemleri gerçekleştirdiği iddia edilir. Fakat bu her iki grubun da önder kadrosu kısa zamanda cunta tarafından yok edilecektir.

12 Mart cuntasıyla birlikte Türk solu oldukça ağır bir yenilgiyi tattı ve gerek öğrenci liderleri, gerek dernek, sendika ve parti yöneticileri ve bunlarla organik ilişkileri olmasa bile, çeşitli kesimlerden aydınlar, üniversite hocaları, gazeteciler peşpeşe tutuklanarak, adeta rehin alındılar. "Rehin alınmak" terimini özellikle kullanıyorum. TDK sözlüğü rehineyi şöyle tanımlıyor: "İnanca (teminat) için hasma verilen veya hasım tarafından alınan insan."[513] Tutuklamaların ve gözaltıların toplumsal gelişmenin önünü tek başına kesmeye yetmeyeceğini elbette cunta da biliyordu. Fakat, sivil giysiler altında toplumsal gelişmeyi durdurmaya çalışan cunta bir anlamda bu aydınları önüne geçemediği

[512] Murat Belge, "Sol", (1990)
[513] **TDK Sözlüğü**, (1966), 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları, s. 728

gelişime karşılık teminat olarak elde tutuyordu. Rehineler ise hem bir çok şeyin farkında, hem hiçbir şeyin farkında değillerdi. "Yenilgi duygusu özellikle hapiste travmatik biçimde yaşandı."[514] Bu travmanın en önemli parçalarından birisi devrimci önderlerin farkına bile varmadan –kaldı ki kendilerini sosyalist olarak niteleseler de Kemalist geleneğin ağır etkisi altında ve hiçbir Marksist teorik donanıma sahip olmaksızın farkında olmaları da beklenemezdi- cuntanın emellerine alet olmalarıydı. Adeta ordu içindeki güçler dengesi hiç hesaba katılmamış ve devrimci bir cunta beklentisiyle ve bu cuntanın yolunu döşemek üzere kırlara çıkılmışken, önderler kendilerini birden bire faşist bir cuntayla karşı karşıya bulmuşlardır. Rehinelerin rehin alınma anındaki ve süresindeki masumluk ve habersizlik onlar için de geçerliydi. Ne olup bittiğini bile anlayamaz haldeydiler, çünkü gerekli donanımdan yoksundular. Ancak, belirli bir süreç içinde özeleştiriye yönelerek taşları yerine oturtabileceklerdi ama buna da toplumsal gelişme izin vermeyecektir. 1974 affiyla salındıklarında kendilerini iyiden iyiye ivme kazanmış coşkulu bir sol hareketin seli içinde ve aynı ölçüde azmış bir sivil faşist harekete karşı mücadelenin içinde buldular. Sonuç olarak, 12 Mart yenilgisinin hesabı sol içinde hiçbir zaman tam olarak görülemedi.

Bu hesabın görülemeyişi kendisini doğrudan bu dönem edebiyatında da hissettirmiştir. Türk romanının bu döneme eğilmesinde hep bir çift kutupluluk vardır:Bir yanda devrimciler, öbür yanda onları ezmek isteyen topyekun bir sistem. Ama devrimcilerin tek bildiği şey bu sistemin yanlış olduğu ve değişmesi gerektiğidir. Ellerinde cesaretlerinden başka hiçbir silah yoktur; ne kuramsal, ne pratik olarak. Dolayısıyla, bu dönem romanları da bu cesur, işkence gören ve niçin işkence gördüğüne şaşıran ama dünyayı ve kendilerini hep aynı biçimde durağan olarak kavrayan bu "iyi insanların" öyküsünü anlatmakla yetinmiştir. Bu iyi insanlar bir gece yarısı evlerinden ya da bulundukları mekandan koparılıp alınmakta, ağır işkenceler görmektedirler. Ancak burada dikkat çekici yan, rehine psikolojisini yansıtan bu yapıtlarda kahramanların tam bir rehine gibi sergilenmesidir: Kahramanların hemen hiçbiri etkin değildir. Etkin olan, yalnızca onları alıp götüren güçtür. Her şeyi o belirler. Devrimci kahramanlar yalnızca başlarına gelene sessizce katlanmakla yetinmek zorundadırlar. Burada anlaşılmaz bir yan yok aslında. Yazarlar, devrimcileri ya da dönemin sosyalist hareketini anlatmak peşinde değillerdir.

[514] M. Belge,(1990), "Sol", Agy, s. 174

Onların amacı daha çok cuntanın terör politikası ve bu politikanın böldüğü dünyanın bir yarısını (emniyet ve hapishane dünyası) diğer yarısına (bu süreci yaşamayan dışarıdaki günlük yaşamın dünyası) anlatmak gayretidir. Dolayısıyla, bu amaç için etkin devrimci özneye gerek yoktur. Devrimci öznenin sürekli bir rehine konumunda tutulması bundandır. Buna denek konumu da diyebiliriz. Polis laboratuvarlarında üzerlerinde her tür deneme yapılan denekler. Berna Moran'ın da belirttiği gibi,[515] örneğin *Kırk yedililer*'in kahramanları Emine ve Haydar, *Yaralısın*'ın kahramanı Nuri, ve nihayet *Bir Avuç Gökyüzü*'nün solcu kahramanı hep bu tip edilgin ve tümüyle kendi dışlarındaki güçlere tabi olan kahramanlardır. Böylece bu romanların hemen tümünde kahramanlar eleştiriden kaçırılır. Yazarlar zaman zaman kahramanların aynalarını kendilerine yöneltirler, ama bu aynada yalnızca kavrayışsızlıktan ya da bilmemekten kaynaklanan masumane, çocuksu yanlışlar görülür. Yazar, eleştiri nesnesi olarak asli olarak 12 Mart uygulamalarını ve en başta da işkenceyi ele aldığı için, işkencenin karşısında her kim olursa olsun bütün hatalarından adeta arınmaktadır. Bu yüzden işkencenin bu romanlarda tuttuğu merkezi yere bir göz atmalıyız.

Belge'nin saptamasıyla bu romanlarda işkencenin merkezi bir öneme sahip olması dönem yazarlarının devrimcilere bakış açısıyla ilgilidir.[516] Bu bakış açısı da dışardan bir bakışı içermektedir. Yani, eleştirelliğe izin vermeyen, nihayetinde bir yüceltmeye yol açan bir bakış açısı. Dolayısıyla işkence, yüceltilecek devrimci kahramanların suçsuzluğunu, onlara işkence yapan devletin ise suçluluğunu ortaya koymak üzere merkezi bir role oturtulmaktadır. Buradaki sorun yazarın meşruiyet, hukukilik, yasal olarak suçluluk ile toplumsal olarak suçsuzluk kategorileri arasında hep ağırlığını yasallıktan ve hukukilikten yana koymasından kaynaklanmaktadır. Devrimcileri toplumsal bir çerçevede değil de, hukuksal bir çerçevede kavramaya çalışınca, ister istemez, devrimci kahramanlar yasal olarak da suçsuz ilan edilmeye çalışılmakta ve bu da işkence gören ile eden arasındaki keskinlikle vurgulanmaktadır. Bu arada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: İşkencenin anlamı nedir? Devrimciler gerçekten yasal olarak suçsuz ise ve onları toplumsal bir çerçeve içinde kavramayacaksak, işkence, yine Belge'nin de vurguladığı gibi, akıl dışı, salt zalimane bir davranış olarak kalmaktadır. Oysa biliniyor ki işkence salt

[515] Berna Moran, (1994), c.3, s. 14
[516] M. Belge, (1994), s. 110 ve devamı

zalimane bir davranış olmaktan öte, belli bir amaca yöneliktir. En başta, işkence yapanın bilmediği ama yapılanın bildiği varsayılan bir bilgiyi elde etmek ve ardından, apaçık gözdağı ve cezalandırmak amacıyla yapılır işkence. Eğer bu amaçları göz ardı edersek ki yasallıkla sınırlı bir bakış bu sonuca götürmektedir, işkenceci sadist bir tip olarak karşımıza çıkar. Oysa yine biliyoruz ki işkencecilerin nasıl bir travma yaşadıkları ileri sürülürse sürülsün, sıradan, aramızdaki insanlardır. Bunlar çocukları, çolukları olan memurlardır ve belli bir devlet görevini yapıyorlardır. İşkenceci, bir bilgi elde etmek için işkence yapmıyorsa, cezalandırmak ve öngördüklerinin önünü kesmek için yapıyordur. Yani, işkenceci, yazarlardan farklı olarak, devrimcileri tam da toplumsal olarak kavramıştır. Şu ünlü fıkrada olduğu gibi.[517] Polis, yazarların kavradığından daha geniş ve daha gerçekçi bir biçimde kavramıştır devrimcileri. Her ne kadar yasal çerçeve içinde suçsuz oldukları ilan edilirse edilsin, rejim karşısında suçludurlar ve polis ya bu suçluluk için bilgi peşinde olduğundan ya da baştan göz korkutmak ya da cezalandırmak için işkenceye başvurmaktadır. Yani kendine özgü bir rasyonalitesi vardır.

12 Mart romanlarının hemen tümünde alttan alta işleyen bir insani öz kabulü vardır. Bu öz asli olarak iyidir ancak belli koşullar altında, bu öz kötülüğe bulaşmaktadır. Bu kabulden ötürüdür ki bu romanların devrimcileri, adeta doğal olarak, devrimcilerdir ve romanların olumsuz kahramanları da doğal olarak yoldan çıkarılmış kahramanlar, piyonlar, maşalar olmaktan öteye gitmez. Yani, belli bir iyilikle donatılan bir insani öz kabul edildiğinde, salt olumlu kahramanlar değil, olumsuz kahramanlar da eksik ve yanlış kavranmaktadır. Buna göre, gerçekte aynı öze sahip bu insanlar bir sapma ya da yanlış bilinç nedeniyle karşı karşıya gelmişlerdir. Oysa, örneğin Füruzan'ın geleneksel kahramanları bile bilmektedir "kurttan adama dost olmayacağını." Çünkü bir tek kurttur ki yemediği halde, ağıldaki bütün koyunları parçalar. Ama bu gerçeği bazıları nedense görememektedir. Bu kabul nedeniyle, kahramanların seçişleri son derece doğal hale gelir. Ya da adeta devrimciliğe mahkum hale gelirler. Yani devrimcilikleri tarihsel-toplumsal bir veri olmaktan çıkar.

---

[517] Adamın biri bir ülkede bir devlet başkanına "öküz" dediği için karakola götürülmüş. Niçin küfrettiği sorulmuş. O da o ülkenin devlet başkanına öküz demediğini, başka bir devlet başkanını kastettiğini ileri sürmüş. Bunun üstüne komiser gürlemiş: "Sus, yalancı! Ben hangi devlet başkanının öküz olduğunu bilmez miyim?"

Bir insani öz kabulü ve tarihe eleştirel olarak yaklaşmamak yüzünden bu romanlarda iyiler ve kötüler karşı karşıya gelirler. Ama ilginç olan, romanların sonunda bu karşılaşmadan hiçbir hakikatın doğmamasıdır. Yani, yine iyiler iyi, kötüler kötü olarak kalır. Ne iyileride bir değişme, ne kötülerde bir değişme görülür. Örneğin yine *Kırk yedililer*'de kahramanlarımızdan Emine, geriye dönük olarak geçmişini öğrendiğimiz halde ve bu geçmiş bir işkence ve cezaevi süreciyle acı bir biçimde beslenmiş olmasına karşın, romanın sonunda yine aynı Emine olarak kalmayı başarır. Bir diğer örnek, sonu belirsiz biçimde biten Sevgi Soysal'ın *Şafak*'ıdır. Bir gecelik bir gözaltı sürecini anlatan Soysal, sonunda kahramanlarını gözaltından kurtarır ve Adana sokaklarına salar ama kahramanlar dünkü kahramanların aynısıdır. "Yemekteki toplantıdan alıp götürülenlerin de bu olaydan ötürü kişiliklerinde bir değişiklik olmadığını gösterdikleri tepkiden anlıyoruz."[518] Her ne kadar aynı insani özden beslenseler de, bu romanlarda iyilerle kötüler arasındaki değişmezlik hep sabittir: İyiler hep iyi, kötüler hep kötü olmaya mahkumdur. Hatta bu bağlamda kahramanın bir devrimci olmasının da önemi yoktur. İyi olanlar giderek aynılaşır ve birbirinin içinde erir. Bunun tipik örneği, Erdal Öz'ün *Yaralısın* adlı romanıdır.

Yaralısın'ın kahramanının bir özelliği baştan sona kadar adını bilmememizdir. Ama bir devrimcidir ve hepsi gibi ağır bir işkenceden geçmiş, sonra cezaevine atılmıştır. Üstelik atıldığı koğuş, anlaşıldığı kadarıyla, siyasilerin değil, adli mahkumların koğuşudur çünkü siyasilerin koğuşu dolmuştur ve buradaki herkesin adı da Nuri'dir. Birbirlerinden ancak lakaplarıyla ayrılırlar; Sarışın Nuri, Gılay Nuri, Samsunlu Nuri, Efendi Nuri, Pehlivan Nuri, Mavzer Nuri gibi. Fakat kahramanımızın diğerlerinden hiçbir farkı yoktur. Onlar gibi tesbih çekmeye başlar, onlar gibi volta vurmaya, onlar gibi yaşamaya, onlar gibi ayakkabılarının topuğunu ezmeye başlar. Devrimciliği ile yaşantısı arasında hiçbir etkileşim yoktur. Öyle ki koğuştaki adli mahkumlar ona siyasi suçlu muamelesi yapmasalar ve yazar bunu bize söylemese siyasiliğine ilişkin en küçük bir özelliğine bile rastlayamayız. Hatta neredeyse koğuştaki Gılay Nuri bile ondan daha siyasidir. Devrimci kahramanın ne dediğini, yaşadığı sürece nasıl yaklaştığını bilmeyiz ama Gılay Nuri'nin sürece ilişkin analizini biliyoruz: "(Devrimcileri kastederek) Burnunuzdan kıl aldırmazsınız. Çalımınızdan yanınıza sokulunmaz. Ondan sonra da kalkar bizim adımıza bizsiz kavgalara girişirsiniz. Olmaz öyle şey. Bir kere buna hem

[518] B. Moran, (1994), s. 31

hakkınız yok, hem de bizsiz yenik düşersiniz. Asıl güç bizdedir." (s.180) Anlaşılan Gılay Nuri burada halkın sağduyusunu konuşturmaktadır. Ama buradaki "biz"in kim olduğunu yine de bilemeyiz. Devrimcinin buna ilişkin yanıtını da bilemeyiz. Devrimci kahramanı bilemediğimiz gibi işkencecileri de bilemeyiz burada. Nurileri lakaplarıyla ve suçlarıyla birbirinden ayırabilirken, devrimciyi hiçbir biçimde ayırt etme olanağı yoktur. Bu tarihten ve eleştirellikten yoksun bakış açısı aynı biçimde, romanın anti-kahramanlarına, işkencecilere de yansır. Kitaba bir önsöz yazan Yaşar Kemal, her ne kadar o olumlu bir bağlam içinde söz etse de, romanın aksayan bu yanına dikkat çeker.

"Erdal Öz'ün işkencecileri bir makinenin dişlileri gibi hep birbirine benziyor. Birisi sarışın, birisi esmer, birisi dazlak, ama hepsi bir makinenin dişlileri gibi birbirinin aynı. Merhametlisi, merhametsizi yok, onlar aletler..."[519] Evet, işkenceciler alet yığını ama ya o Nuriler ve devrimci? Gerçekte onlara da birer alet yığını gibi yaklaşıyor Öz. Belli bir amacı varsa da biz bilmiyoruz; karşımızdaki şekilsiz bir kütle. Dolayısıyla Yaşar Kemal'in iddia ettiği gibi, bu roman "direnen adamın destanı" olamıyor. Çünkü direnişten söz edebilmek için, salt işkenceden söz etmek yetmiyor. Eğer bunu yeterli sayarsak, o koğuşta karakollarda falakaya çekilmemiş hemen kimse yok ve bir bölümü de suçlarını falaka altında bile kabul etmemişler. Bir devrimcinin işkenceye direnişiyle, bir yankesicinin işkenceye direnişi aynı biçimde sunulamaz ve kavranamaz. Fakat yasa karşısında suçluluk ya da suçsuzluk temel ölçü olunca ister istemez, komşusunun iftirasına uğrayan ve işkence gören sıradan bir yurttaşla, bir devrimci aynı potada birleşiveriyor. Romanın sonunda Öz, kahramanının adını söyletir. Onun adı da Nuri'dir ve muhtemelen, bilmiyoruz ama, artık diğer Nuriler'den Siyasi Nuri olarak ayırt edilecektir. Kahramanın tarihine eleştirel bir yaklaşım olmadığı için, baştan beri mi Nuri'dir yoksa o koğuşta mı Nurileşmiştir bilemiyoruz ama sonunda dünya yine o ikili bölünmüşlüğünü onaylatır bize: Bir yanda iyi insanlar, Nuriler ve öbür yanda Nuri olmayan, olamayan kötülerin dünyası!

Bu ikili dünyanın bir başka temel özelliği daha karşımıza çıkar *Yaralısın*'da. Devrimci olduğu savlanan kahraman, Fethi Naci'nin ifadesiyle "hep şimdiyi yaşıyor."[520] Zaman şimdiden ibarettir. Bu kahramanın geçmişte ne yaptığını bilmediğimiz gibi, gelecekte ne yapacağını da bilemiyoruz. Oysa diğer

[519] Yaşar Kemal, "Yaralısın romanımızın Unutulmazları Arasına Girecek", *Yaralısın* içinde, s. 6

bütün Nurilerin bazı beklentileri vardır. Örneğin Gılay Nuri çıkınca yurt dışına gidecek ve Gül'ünden öcünü alacaktır. Oysa, devrimci kahraman Nuriler'den daha Nuri olmuş ve tümden şimdiki zamana teslim olmuştur. Adını romanın son cümlesinde Nuri olarak vermesi biraz da bu şimdiki zamana mahkumiyetin onaylanmasından başka bir şey değildir. Adeta, kahramanımız cezaevindeki zamana teslim olmaktan başka çare bulamamış ve zorunlu olarak Nurileşmiştir! Hem de, bütün koğuşların tıklım tıklım siyasilerle dolduğu bir mekanda. Bu apaçık bir yalıtılmayı, gerilemeyi, kendini diğer devrimcileriden ve genel olarak devrimci hareketten soyutlamayı, yani artık umudun tükenişini ifade etmektedir! "Direnen adam" sıradan bir teslimiyetçiye dönüşüvermiştir! Bu teslimiyetçi tutum karşısında, romanın yan tiplerinden biri olan ve suçunun ne olduğu pek kimse tarafından bilinmeyen ve bunun için de siyasi olduğu sanılan Efendi Nuri'nin tutumu vardır. Efendi Nuri, bir adli mahkumun defterine şöyle yazar: "Yolumuz uzun arkadaşım; çok uzun. Karanlık bir yeraltından geçiyoruz. Bu geçidin sonunda biliyorum güneş duruyor, gerçek aydınlığın güçlü kaynağı.(...) Ya boğulup gidiyoruz batakta ya da çabalıyoruz, direnip kurtulmaya çalışıyoruz; benim gibi. Gidenlere selam olsun. (...) Boğulmadım. Ayakta kaldım. Ulaşacağım ona. Az kaldı. Çok az kaldı. Benden önce varanlara selam olsun." (s. 221 ve devamı) Efendi Nuri tam sekiz yıldır hiçbir şeye aldırmadan günde iki saat voltasını vurmakta ve kimseye karışmadan kendi özgünlüğünü koruyarak umut etmekte ve inançla beklemektedir. Oysa devrimci kahramanımız "ayakkabılarının topuklarına basmaya başlamıştır" çoktan.

Bu şimdiki zamana teslimiyetten kaynaklanan umutsuzluk ve kabulleniş hali, yalnız *Yaralısın* ve Erdal Öz'de karşımıza çıkmaz. Umutsuzluk ve karamsarlığın kopkoyu işlediği bir başka yazar daha vardır bu dönemde; her ne kadar 12 Mart terörüne bir tepki olarak doğmuşsa da: Çetin Altan.

Çetin Altan'ın ilk romanı olan *Büyük Gözaltı*, işlemediği bir cinayeti itirafa zorlanan kahramanın hücresindeki sorgu süreciyle, bu kahramanın çocukluğunun sürekli geri dönüşlerle iç içe verildiği bir romandır. Yani bir yandan sorgu sürecini, öte yandan kahramanın geçmişini izleriz. Her ne kadar Fethi Naci'nin saptamasıyla,[521] bu iki ayrı çizgi romanda hep paralel olarak uzanıyor ve hiç kesişmiyorsa da, nihayet romanın sonunda kesiştiklerini de söyleyebiliriz.

---

[520] F. Naci, (1981), s. 420
[521] F.Naci, (1981), s. 415

Roman, hücreye atılan kahramanımızın bir anda geçmişe dönüşüyle başlar. "-Söyleyinceye kadar kalacaksınız burada! dedi. (...) –Neyi söyleyinceye kadar? – Onu öldürdüğünüzü. –Kimi öldürdüğümü? –Onu... Kapıya silahlılarını dikip çekip gitti keraneci. Kimi öldürdüğümü öğrenmek istediklerini bir türlü kestiremiyorum. Kırk dört yaşındayım. İlk cinayetimden bu yana kırk buçuk yıl geçmiş. Acaba hala onu mu öğrenmek istiyorlar ki?...." (s. 5 ve devamı) Roman bu başlangıçtan da anlaşılacağı gibi, tümüyle bir belirsizliğin ve ürkütücülüğün resmiyle başlar ve aynı şekilde birden bire sona erer. "-Sizi artık hiç çıkarmayacaklar. –Peki elimdeki o kağıt...(...) – O kağıtta serbest bırakılmanız gerektiği yazılıydı ve imzaladınız kağıdı. Dosyaya göre siz burada değilsiniz. Kapandı dosyanız. –Eee ne olacak...- Artık hiç çıkamayacaksınız." (s. 228)

Büyük Gözaltı aslında "soylu" bir büyük ailenin geçirdiği dönüşümü ve yavaş yavaş yıkılışını anlatır; çocuğun yaşantısı, gözaltındakinin anılarıyla. Ancak, yazarın iki ayrı öykü anlattığı sonucuna ulaşmak yerine buradan hareketle, iki öykünün birbirini en azından ideolojik olarak, roman tekniği olarak birbirinden ayrı gelişiyormuş gibi dursa da, beslediğini düşünmek daha anlamlı gözüküyor. Merceğini bir terör ortamına çevirmiş gibi dursa da, Çetin Altan gerçekte bu terörize dünyanın beslendiği kaynaklara, köklerine yönelmiş gibi görünmektedir. Bu anlamda çocukluğun dünyasına dönüş, bizi 12 Mart terörünün beslendiği kaynaklara gönderiyor. Buna yazarın yanıtı bellidir: "Suç, yetişimimiz süresince bizi hep gözaltında tutan değer yargılarında, inançlarda, toplumsal düzensizlikte, tek sözcükle içinden çıktığımız ortamdadır."[522] Yani, yazar romana Büyük Gözaltı adını verirken, gerçekte büyük olan gözaltı 12 Mart cuntasının yarattığı işkence, gözaltı terörü değildir. Bu küçük gözaltı sürecidir adeta. Asıl büyük gözaltı bizzat toplumdan, toplumun sahip olduğu değerler zincirinden, toplumsal yapılanmadan kaynaklanmaktadır. 12 Mart bunun minyatür bir örneği olmaktan öteye gitmemektedir. Kitabın arka kapak tanıtım kısmına aktarılan bir Fransız eleştirmenin saptaması bu anlamda can alıcı noktayı yakalamış görünmektedir: "Kişisel bir serüvenin ötesinde, her çeşit baskıya özel bir eğilimi olan bir toplumun öyküsü." (abç) Kuşkusuz, Fransız eleştirmen özel bir eğilim kategorileştirmesini kullanarak, Türk toplumunu yalıtmakta ve ötekileştirmektedir. Buradan yola çıkıldıkta Türk toplumunun sadist ve mazohistlerden oluşan bir cennet olduğunu bile düşünebiliriz. Bu ise yazara haksızlık olacaktır. Yazar, bu cennetin nasıl ortaya çıktığını göstermeye

[522] A. Özkırımlı, (1994), s. 114

çalışır bize. Yalnız gösterdiği tek bir adres vardır: Yetişme ve eğitim süreci. Çetin Altan ağır bir biçimde bu süreci sorgulamaktadır. Bunun dışında herhangi bir adres olmayınca, ister istemez Çetin Altan'ın ütopik bir kabule yaslandığını kolayca düşünebiliriz: Eğitim yoluyla insanların doğasının şekillendiği ve şekillenebilirliği; insan davranışlarının bu bağlamda dışlaştırılabileceği. Çocuğun yetişme süreci içerdiği sakatlıklar ve bozukluklar bakımından okura tam da bunu işaret eder: Bu çocuk başka türlü yetişseydi, başka bir çocuk olarak karşımızda olacaktı. Bunu bütün topluma yayabiliriz: İşkenceciden düz memuruna ve askerine, siyasetçisine kadar herkes aynı çarktan çıkmıştır. Oysa başka türlü olabilirdi. Bunun bizi götürdüğü yer ise, işkence gören ile işkence eden arasındaki mesafenin ortadan kaldırılmasıdır. Gerçekte onlar aynı sistemin ürünleridir ve bunun da ötesinde meseleye aynı biçimde bakmaktadırlar. Burada daha önce andığım Marksist kabulü anabiliriz: Bu bakış açısı bizzat eğiticilerin eğitilmesi gerektiğini unutur. Eğitimciyi söylencesel bir doğruluk halesiyle sarar. Ancak bu hale meşruiyetini nereden almaktadır, bilinmez ve sorgulanmaz bir türlü.

Çetin Altan da çocuğun geçmişini ve yetişme sürecini sorgularken bununla sınırlı kalır: Çocuğun niçin böyle yetiştirildiği, onu yetiştiren ve eğitenlerin neyin ürünü olduğu ve meşruiyetlerini nereden aldıklarını bilemeyiz. Bu eğitim ve yetişme süreci vurgulu ütopyacı tutum, romanın sonunda bir başka ütopyacı vurguya da, en azından değişime dair en küçük bir imaya, göndermeye yol açmaz romanda. Tersine, kahramanımız çocuk, lise yıllarına gelir ve roman birden bitiverir. Sonra ne olmuştur da kahramanımız kendini sorgulanırken bir hücrede bulmuştur? Bunu okura aktarma gereğini duymaz Altan. Belki önemsemez bunu. Bu önemsemezlik kuşkusuz o terörize dünyayı besler. Açık uçlu bir gelişim bir yandan okuru kışkırtırken, öbür yandan bu ortamın öznesinin kimliğini önemsizleştirir. O herhangi biri olabilir. Sonra ne yaptığı, ne ettiği, nasıl geliştiği ve yolunun bu hücreye nasıl uzandığının önemi yoktur. Herkes bir gün bu hücreye düşebilir. Önemli olan budur. Toplum önce kişiyi sakatlamakta ve yozlaştırmakta, sonradan da aynı sakatlayıcılar hesap sormakta ve itiraf etmesini beklemektedir. Adeta kör bir süreçtir bu. 12 Mart terörünün anlaşılması zor rasyonalitesinin yarattığı ortamla ilişkilendirildiğinde gerçekten de kör bir süreçmiş gibi göründüğü, kimin başına, ne zaman neyin geleceğinin bilinmediği bir dünyanın o dönemde gerçekleştiğini ve romanın bu dünyayı başarıyla yansıttığını söyleyebiliriz. Ancak, gerçekte bir dönem romanı

yazmamıştır Altan; bir dönemden yola çıksa da. Dolayısıyla, salt bu döneme özgüleyerek okumak, romanı eksik kavramayı birlikte getirecektir.

Ütopik bir kabulden, toplumun insanı yozlaştırdığı ya da çevrenin başat etken olduğu kabulünden hareket eden Altan, romanın sonunda kurtuluşun olanaksızlığına varır. Kurtuluş, ne içerdedir, ne dışarıda. Dolayısıyla ütopyadan kalkıp anti-ütopyaya ulaşmaz. Ütopyadan kalkar şimdiki zamana teslim olur! Kurtuluş yoktur, olan olmaktadır; hepsi bu. Romanın sonunda kahramanın bir daha içerden hiç çıkamayacağı anlaşılır. Bu içerisi yalnızca küçük gözaltının hücrelerinin içerisi değildir; tersine burada içerisi bizzat verili toplumdan başkası değildir. O halde yapılması gereken tek şey büyümektir. Büyümek ise gerçeği kabullenmekten başka bir anlama gelmiyor olsa gerek. "-Artık hiç çıkamayacaksınız. Bir taşma oldu içimden: -Neden, niye, ne hakla...bağırıyordum. Nöbetçiler içeri girmişlerdi. Sinsi yüzlü adam, bir koza çıkardı cebinden. Küçük, azıcık sarıya çalan beyazımsı bir koza...-Bunun içindekini kim öldürdü, dedi. Nihayet sakladığım en büyük sırrı çözmüşlerdi. Ben aslında ipekböceğini kozasının içindeyken öldürmüştüm. Başka türlü kumaş dokunamıyordu ne yapayım." Bunlar romanın son tümceleridir. Bu tümceler aynı zamanda şimdiki zamanda geçerli aklın işleyiş biçimine teslim olmanın da itirafıdır: Ancak ötekini, karşıt olarak konumlananı yok ederek bir başka şey ortaya çıkarılmaktadır. Şimdiki zamanı kabul edebilmek için geçmişteki çocuğu öldürerek büyümek gereklidir, büyüklerin dünyasında sonsuzca kalabilmek için de bu cinayeti meşrulaştıracak araçlara sahip olmak gereklidir: Başka türlü kumaş dokunamadığı gibi. Toplumun bütüncül eleştirisi vara vara toplumun şimdisini kabullenmeye varmıştır.

Aslına bakılırsa, bu kabulleniş ve hatta sevimli gösterme çabası daha romanın ilk sayfasından bellidir. Yukarıda aktardığım pasaj anımsanırsa, kahramanın hücreye atılışı şu tek tümceyle veriliyordu: "Kapıya silahlılarını dikip çekip gitti keraneci." Buradaki "kerhaneci" biçimindeki sözcüğün "keraneci" biçiminde sevimlileştirilmiş oluşu, sürecin kahraman tarafından pek de şaşırtıcı karşılanmadığını, hatta olağan olduğunu işaret etmektedir. Çünkü sözlükte, "kerhaneci" diye geçen sözcük bu biçimiyle kaba dilde sövgü sözüyken, aradaki "h" sesinin atılmasıyla, bir yetişkininin bir çocuğu sevmesindeki gibi, bir sevimlileştirme halini ve olağanı işaret etmekte kullanılmaktadır. Örneğin bir dedenin erkek torununun kız arkadaşlarıyla telefon görüşmesine tanık olup, sonra da torununa dönüp şöyle dediğini

düşünün: "Seni gidi keraneci seni...Kaç kızı birden idare ediyorsun!" Dede torununa sövmemektedir, aksine övmekte, onun tutumunu olağanlaştırmaktadır. Çetin Altan da kendisini hücreye tıkanlara sövmemekte, aslında olağanlaştırmaktadır. Dolayısıyla, her ne kadar başta Kafkaesk bir dünyayı betimleniyor gibi gözükse de sonunda bu dünyanın kabul edilmesi gereken olağan tek dünya olduğu sonucuna varılır.

Çetin Altan'ın bu isimsiz kahramanı, benzer bir biçimde, ikinci romanı olan *Bir Avuç Gökyüzü*'nde de karşımıza çıkar. Kahramanımız bu kez hücreden ve hapishaneden kurtulmuş, gökyüzüne kavuşmuştur. Ancak, asıl büyük gözaltı buradadır. Evin çevresi kısa zamanda karpuzcular, seyyar satıcılar, ayakkabı boyacılarıyla sarılmıştır. Bunlar ya gerçekten kahramanımızı takip eden sivil polislerdir ya da kahramanımız öyle olduğunu düşünmektedir. Her ne olursa olsun, kahramanımız kendini kuşatılmış bir dünyada bulur. Kahraman içerden çıkmıştır ama aslında yatması gereken üç yılı daha vardır. Üstelik, yedi buçuk yıllık bir ikinci cezası daha onaylanmıştır ama henüz haberi yoktur. Yeniden hapse dönmemek için çeşitli yollar dener. Rapor almaya çalışır vs. Hatta yurt dışına kaçmayı bile düşünür. Oysa gerçekte, bütün bunlar, bir senaryonun parçalarından başka bir şey değildir. Kahramanımızla kedinin fareyle oynadığı gibi oynayan sistemin bir senaryosundan başka bir şey değildir. İstenen, onu umutla umutsuzluk arasında sürekli sallamak ve nihayet yurt dışına kaçmaya zorlamaktır. Bu kaçış sırasında ne olacağı ise, bilinmese de tahmin edilebilir. Kimdir bu senaryonun yazarları ve uygulayıcıları nihai olarak, bu, yine boşlukta, belirsiz bir soru olarak bırakılır. Örneğin, kahramanımıza tebligat için bekçi gönderilir, bekçi karakola teslim eder ve tebligat yapılır, ardından polis memuru savcıyı arar ve tebligatı yaptığını bildirir. Savcı, başsavcıyı arar ve tebligatın yapıldığını bildirir, başsavcı daha üst makamları arar ve durumu bildirir....Bu zincir böyle uzar gider. (s. 43 ve devamı) Kısacası roman kahramanın çevresinde bir ağ gibi bir gözaltı tuzağı örülmüştür ve bu senaryolar karşısında kahramanımızın ağa takılacağı zaman beklenmektedir iştahla.

Gerçekten de, *Büyük Gözaltı*'nda çocukluğuyla en azından başlangıçta bir özne olabilecek gibi kabul edilebilecek, sürüden ayrılabilme potansiyeli olan kahramanımız burada tam bir sineğe dönüşür: Hiçlenir. Onun dışındaki her şey adeta ona karşıdır. O çaresizce yeniden hapse dönmemek için uğraşmakta, çözümler aramaktadır ama çözüm diye sarıldığı alternatifler gerçekte büyük

senaristin, onu önce umuda sonra umutsuzluğa sevkederek şoka sokmak için düzenlediği mizansenlerden başka bir şey değildir.

Çetin Altan, bu romanda da iki yoldan ilerletir okuru. Bir yandan kahramanı kuşatan senaryonun ilerlemesi, öbür yandan kahramanın çevresi, eşi, sevgilisi, komşuları ve annesi vb. kendi normal yaşamı. Altan, gene adres olarak toplumu gösterir bize. Örneğin, birisi ne zaman kendisine dert yanıp yardım istese, onun üstüne kendi dertlerini boca eden annesi, onu anlayamayan, gündelik yaşamı sürdürmeye çalışan ve gerçekte kocası tarafından sevilmeyen eşi ve yine onu anlamamakta inat eden, yüzü daha çok hayatın hazlarına dönük sevgilisi....hep kahramanın karşısına adeta sistemin besleyicileri olarak çıkarlar. (Bu tip kahramanların neden hep kadın olduğu sorunu ve Çetin Altan'da cinselliğin yeri ve kadınlara bakış açısı apayrı ve çok ilginç bir tartışma konusu olabilir ama burada buna değinmemeyi tercih ediyorum.)

Yazar, diğer romanında olduğu gibi burada da kahramanı çözümsüzlüğün çözümüne mahkum eder: Kahramana tanınan tek özgürlük vardır; hapse geri dönme özgürlüğü ve o da bunu yapar. Teslim olur. Çetin Altan, gerçekte senaristin onun kaçmasını tezgahlayıp yok etmeyi arzuladığını hissettirir okura. Dolayısıyla, kahramanın bu tezgaha düşmeyip hapse dönmeyi tercih etmesi, senaristin planını alt üst etmesi gibi gözükebilir. Sistem, bu devrimci olduğu hissettirilen kahramana iki yol bırakmıştır: Ya hapse girecek ya da ölecek! Her durumda başkaca çıkar yoktur. İki yolun iki ucu da kördür. Yazar kahramanına sistemin sunduğu seçeneklerden en iyisini seçtirir ama bu seçilen seçeneğin de sistemin bir seçeneği olduğunu gözden kaçırtmamalıdır.

Bir Avuç Gökyüzü'nde de sorgulanan gerçekte toplumun içinde yuvalanmış büyük gözaltı mekanizmalarıdır ve sonunda yine toplum üstün gelir ve kahraman hapse döner. Ancak, bu romanın sonunda farklı bir inanç, geleceğe bir inanç, gelecek kuşaklara inanç varmış gibi gözükür. Romanın sonunda kahraman karısına "biliyor musun bu eziyetlerin hiçbiri boşa gitmiyor aslında, gelecek kuşaklar bizi daha iyi anlayacaktır" der. (s. 229) Yazarın bu sözü kahramana nasıl söyletebildiği edebiyat içi bir tartışma konusudur ama gerçekten de, bütün toplumu ağ gibi saran paranoyak bir dünyada gelecek kuşakların gökten zembille mi ineceği, nerede yetişeceği ve nasıl farklılaşarak, kahramanı nasıl daha iyi anlayacakları kocaman bir soru işareti olarak ortada durmaktadır. Çetin Altan, bir yandan tümüyle kendi üstüne kapalı bir dünya kurmakta ve bu dünyada hiçbir çıkış yolunun olmadığını, sistemin

seçeneklerinden birini benimsemekten başka, göstermekte, öbür yandan gelecek kuşakların kendilerini daha iyi anlayacağını düşünmektedir. Başka bir bağlamda, başka türlü, en azından umut, geleceğe inanç bağlamında ele alınabilecek bu avunma, burada boş bir teselli, gerçekte gerçekliği kabullenişin, 'hem ağlar hem giderim'in meşrulaştırılmasından öteye gitmemektedir. Karısının bu söze verdiği tepki de bunu göstermektedir zaten: "Karısı ne yapacağını bilemeyenlerin çaresizliğiyle bir mutfak, bir yatak odası dolaşıp duruyordu evin içinde." Çetin Altan, daha sonra yazdığı iki romanda da (*Küçük Bahçe* ve *Viski*) benzer bir eğilimi, şimdiki zamana mutlak teslimiyeti sürdürecektir. (Bu romanlara bundan sonraki bölümde değineceğim.)

Buraya kadar değindiğim romanlar daha çok kahramanları devrimciler olan ve devrimcilerin 12 Mart sürecinde yaşadıklarını anlatan, aslında merceklerini devrimcilere ya da ondan da öte, genel olarak insana değil, bizzat 12 Mart terörüne çevirmiş ve bu terörü şöyle ya da böyle ifade etmeye çalışan romanlardır. Pınar Kür'ün *Yarın...Yarın*'ı da aynı kapsamda bir roman sayılabilir. Ancak, burada temelli bir değişiklik vardır. " 'Toplumcu yazarlarımızı okuyanlar Türkiye'yi neredeyse sömürücüsü olmayan bir sömürülenler ülkesi sanacak' demiştim; Pınar Kür, sömürülenlerin pek bol ama sömürenlerin pek az olduğu edebiyatımıza bir sömürü çevresini büyük bir başarıyla sokuyor."[523]

Romanın baş kahramanları küçük burjuva bir aileden gelen, başarılı bir öğrenci ve büyük ideallere sahipken bir sınavdaki başarısızlığı yüzünden eğitim hayatını terkedip bir milyonerle evlenen ve burjuvaziye katılan ama bir türlü "burjuvalaşamayan" Seyda ve burjuva kökenli bir aileden gelen, Paris'te ekonomi-politik okumaya gidip, Troçkist bir kızla "yatıp" "bilinçlenen" ve Türkiye'ye dönüp sosyalizm adına küçük burjuva serüvenciliğinin izlerini taşıyan eylemler yapmaya soyunan bir devrimci, Selim. İşte bu devrimci ile Seyda'nın yolları kesişmekte ve elbette aralarında bir sevişme geçtikten sonra, Seyda "bilinçlenmeye" başlamaktadır. Ancak Seyda'nın bilinçlenme süreci Selim'in ölümüyle kesiliverecektir. Fethi Naci'nin sözleriyle "Bilinçlenme sadece bir kişinin varlığına, bir kişiye duyulan aşka bağlı kalırsa, sonuç da bu olur. Bilinçlenme alanı, herhalde, yatak değildir."[524]

---

[523] F. Naci, (1981), s. 427
[524] Agy, s. 430

Seyda'nın bilinçlilikle, toplumsal sorunlarla, genel olarak neredeyse dünyayla ilişkisi Selim üzerinden kurulduğu için geleceğe ve şimdiki zamana bakışı da bu ilişkiye endekslidir. Ancak bu ilişki üzerinden bir şeylere inanır ve yine bu ilişki, Selim'in ölümüyle birlikte dağılınca onun bütün dünyası da bir anda yıkılır. Dolayısıyla, Pınar Kür burjuva dünyasına ne kadar tanıdık bir bakış fırlatırsa fırlatsın, tarihi ve toplumu kendi dinamikleriyle kavratamaz kahramanlarına. Ancak bir aşk aracılığıyla gösterir bunu. Bu yüzden de aşk var olduğu sürece Seyda için umut vardır, ütopya vardır, geleceğe inanç vardır. O yok olduğunda, diğerleri de yok olur.

Romanın son sayfası bu anlamda Seyda'nın bütün ütopyasının iflasını ilan eder. Ölmüş bulunan Selim'le bir iç konuşma yürüten Seyda, kızının yarın okula başlayacak olması üzerine ona bir nutuk attığını söyler, büyük adam olacağını filan ve bunun yanlış olduğunu da bildiğini. Sonra bu iç konuşma şöyle devam eder: "Büyük adam olacaksın dedim çocuğa. Önünde koca bir dağ var dedim. O dağı aşacaksın sen. Ve o dağın ardında her şey güzel. İnsanlar sağlam, sağlıklı, mutlu...Birbirlerini sömürmeden, birbirlerini severek yaşıyorlar....Dağı aşacaksın, erişeceksin dağın ardındaki güzelliklere, dedim. Kara Murat gibi mi? Diye sordu. Hayır, dedim. Kara Murat gibi değil, Selim ağbin gibi. Biraz durdu. Seni unuttu sandım. Unutmamış. Selim mi? Dedi. Ama Selim dağı aşmadı ki. Selim öldü... Ölmeseydin olmaz mıydı?" (s. 295) Bunlar romanın son sözleridir. Gerçekte Seyda için ne bir dağ ve ne de o dağın ardındakiler önemlidir. O, dağ ve dağın ardındakiyle ancak Selim'e ilişkin oldukları ölçüde ilgilidir. Bu yüzdendir ki Selim yoksa o dağ da, ardındakiler de yoktur. Peki, Selim için o dağ ve ardındakiler neyi ifade etmektedir? Selim de Seyda'nın şu anda içinde bulunduğu sınıftan gelmektedir ve onun için de o dağın ve ardındakilerin varlığı ancak Paris'te neredeyse hemen yatakta başlayan bir ilişkinin kahramanında, Josette'te simgelenmektedir. Yani aşk yoksa, dağ yoktur yine.

Devrimci kahramanına eleştirel olarak bakmaktan öte, yüceltme ve savunma yolunu seçen Pınar Kür bu romanında neredeyse 12 Mart'la hiç ilgilenmemektedir. Devrim, gelecek, şimdiki zaman, ütopya hepsi bir ilişkinin sürmesini ve yeniden üretilmesini sağlayan çerezlerden başka bir şey olmamaktadır. Bu çerezler, şimdiki zaman içinde bir aşk olduğu ölçüde anlamlıdır. Şimdiki zaman içinde aşk yoksa, bunlar da bir abur cubura dönüşüvermektedir.

12 Mart romanlarının en önemli ikisi kuşkusuz Adalet Ağaoğlu'nun *Bir Düğün Gecesi* ve Sevgi Soysal'ın *Şafak*'ıdır.

Şafak'ın tümünü okumadan, son satırlarına bakılmakla yetinildiğinde bile, romanın farklılığı hemen anlaşılacaktır. "(...)Bir işportacı akıl almaz bir çeviklikle kaçıyor Oya'ya çarparak. Anahtarlıklardan biri düşüyor yere. Bir göz var anahtarlık üstünde! Göz kırpan bir göz. Bir göz aldatmacası bu aslında. Değişik yönlerden bakınca göz kırpıyormuş etkisi bırakan bir resim bu. Oya'nın özgürlüğü gibi. Hapislik bitti. Sürgün bitiyor. Emniyetten serbest bırakıldı. Ama özgür değil, olamaz. Merkez Cezaevi'ndeki Kürt Firdevs'in, anasıyla hapsedilmiş Cevdet'i gibi; Siverek kamyonunu bekleyen Cevdet gibi tutuklanmalı. Onlarla birlikte tahliye olmadıkça, tutuklu. Yoksa, şu aldatıcı göz kırpışına kanıp tahliye ederse kendisini, bir süre sonra yeniden tutuklanacak, Cevdet'in biri ya da bütün Cevdet'ler tarafından."(s.215)

Romanın bu son tümcelerinde göze çarpan noktalardan ilki, Soysal'ın da sanki Altan gibi, cezaevini ve emniyeti salt kendilerine özgü kurumlardan ibaret görmediğidir. Aksine bütün toplumu kuşatan niteliğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Ancak, Soysal önemli bir noktada ayrılır Altan'dan. Altan'ın bir cezaevine dönüşmüş toplumu kahramanlarının kişisel tarihleriyle, üstelik salt kendi sınırları içinde sorgulanan ve nihayet kabullenilen sınırlarıyla, bu sınırların dışındaki gerçekliği yok sayan sınırlarıyla malül iken, Soysal tam da bu sınırları kaldırır. Altan, kahramanlarını nihayetinde bireysel kurtuluş yollarında dolaştırır durur. Oysa, Soysal özetle şunu söylemektedir: Kurtuluş yok tek başına! Ya bu büyük cezaevinden hep birden tahliye oluruz, ya hiçbirimiz. Kişisel olarak tahliye olacağımızı sanmak bir yanılsamadan, sistemin ürettiği bir göz kırpmasından, aldatmacasından başka bir şey değildir!

Toplum, ilk kez Sevgi Soysal'da eti kemiğiyle karşımıza çıkar. Bu, diğerlerinde toplumun olmadığı anlamına gelmiyor. Yalnızca toplumun ikincil düzeyde, eksik, yanlış kavrandığı ve sunulduğu anlamına geliyor. Örneğin toplumsal çerçeveyi topa tutan Altan'ın toplumu, Soysal'ın toplumu yanında kurgusaldır. Roman kahramanının büyük bunaltısını temellendirecek, kışkırtacak ve yeniden üretecek şekilde düzenlenmiş ve bunun dışındaki öğelerden ayıklanmıştır. Yani, toplum bir kendilik olarak yoktur diğerlerinde. Aşağılanmış, yüceltilmiş, sınırlanmış, sınırsızlaştırılmış, biçimsizleştirilmiş ya da tersine aşırı stilize edilmiş olarak vardır. Oysa Soysal toplumu bir kendilik olarak kabul eder. Kahramanlarını da kuşatan bir kendilik. Özellikle romanın

üçüncü bölümü, "Şafak" adını taşıyan bölümü Adana ölçeğinde çok etkileyici bir toplumsal panoramayla açılır. Fakat, asli olarak romanın son tümcelerinde öne çıkarmak istediğim nokta bu değil. Bu önemli bir özellik olarak karşımıza çıksa da.

Dikkat edilirse aktardığım pasajda üç ayrı Cevdet var: Anasıyla birlikte hapis yatmak zorunda kalan Cevdet, Siverek arabası bekleyen Cevdet ve nihayet tutuklayıcı olarak karşımıza çıkacak olan Cevdet.

Yukarıda değindiğim gibi, 12 Mart romanlarında genellikle düalist bir yapı vardır: İyiler-kötüler, işkence yapanlar-işkence yapılanlar vs. Buraya uygularsak; anasıyla hapis yatmak zorunda kalan Cevdet ve Siverek otobüsünü bekleyen Cevdet iyi; emeği, zulüm görmeyi temsil eden Cevdetlerdir. Bunların karşısında ise onları sömürenler, ezenler yer almalıdır. Ama hayır, Soysal bu yola sapmaz. Tahliye olacaklar da tutuklayanlar da Cevdet'tir. Onlar aynı kumaştan dokunmuşlardır. İyiler-kötüler farklılaşması yoktur. İşkenceye ve zulme karşı çıkmak işkenceci ve zalimleri de özgürleştirmeyi savunmaktır. Dolayısıyla Soysal, bir yandan işkenceci Cevdetlerle emekçi Cevdetlerin ya da masum Cevdetler arasındaki farkın farkındadır ama öbür yandan, masum görünenin nasıl bir anda ezene dönüşebildiğinin de farkındadır ki bunun tipik örneği kadın-erkek ilişkisidir. Soysal, *Şafak*'ta bunu çok çarpıcı bir biçimde sunar. Fabrikada ezilen, sömürülen işçi Cevdet, ev içinde patron, burjuva Cevdet'e dönüşmektedir. Amirleri karşısında ezilip büzülüp el etek öpen polis Cevdet, sorguda Allah Cevdet'e dönüşmektedir. Bunlar birbirlerinden ayrıştırılarak karşı karşıya konulacak, dolayısıyla birbirini dışlayacak gerçeklikler değil, tersine birbirini üreten gerçeklikler olarak algılanmalıdır. O halde, genel ve soyutbir insani öz kategorisinden söz etmek olanaksız olmalıdır. İnsan tarihin bir ürünüdür.

İnsanı tarihin bir ürünü saymak saptaması gerçekte tehlikeli bir yol ağzına, özellikle ütopya bağlamında tehlikeli bir yol ağzına işaret eder. Şöyle ki: Örneğin Çetin Altan da, romanlarında tarihi fazla kişiselleştirip kapatmasını bir yana bırakırsak, insanı tarihinin bir ürünü sayar. (Soysal'la Altan'ın arasındaki fark da zaten "tarihin" ve tarihinin" arasındaki farktır.) Asıl sorun bundan sonra başlar. İnsan., tarihin ya da tarihinin bir ürünü olduğunun bilincine varıp bu tarihi olduğu gibi kabul eder ve tarihe teslim olur. Ya da insan, tarihin ürünü olduğundan hareketle öncelikle bu tarihi ve şimdiki zamanı kabul eder, ardından tarihin bir ürünü olduğunu kavramış olmasının getirdiği bilinç,

geleceğe dönük olarak onu bu tarihi yeniden kurmaya, dönüştürmeye zorlar. Yani, şimdiki zamana evet ama şimdiki zamanın geçmişten aldığı biçimiyle sürmesine hayır diyecektir. İşte, Altan ve Soysal'n farkı buradadır. Altan'ın kahramanları şimdiki zamanı tarihle temellendirerek kabul ederler; tıpkı Soysal'ın kahramanları gibi ama bu kabulleniş bir teslimiyete dönüşür. Dolayısıyla tarihin ürünü olduğu bilinci kör bir bilinçtir, teslimiyeti meşrulaştırmaktan öteye gitmez. Oysa Soysal'ın kahramanları bu kabulün ardından bu bilinçle tarihe müdahale etmenin gerekliliğinin rahatsızlığı içinde kıvranırlar hep. İşte ütopya burada yuvalanır ve kendi köklerini aramaya yönelir.

Köklerini arayış, *Şafak*'ta kahramanların Mustafa'nın ve Oya'nın gözlerini kendi dışlarındakine çevirmesine, onların tarihine eğilmesi anlamına gelirken, Çetin Altan'da tarih ve şimdiki zaman hep kahramanın altını daha ısrarla çizmesine yarar yalnızca. Kahramanın sevgilileri, eşleri bile, yalnızca onun cinsel ya da duygusal hazlarını doyurmak, onu entellektüel olarak desteklemekten öteye geçmeyen araçlar durumuna indirgenir. Altan'ın romanlarında gerçek kadınların olmaması bundandır. Bütün kadınlar ancak cinsel hazza yönelik organlarıyla var olabilirler; parça parça. Oysa köklerini arayan ütopya, Kürt Firdevs'in trajedisine, onunla hapis yatmak zorunda kalan Cevdet'in trajedisine yöneltir bakışlarını. Bu anlamda tarihin ürünü olduğunun bilinci birinde "ben"in altını kalın çizgilerle çizerken, ötekinde beni çevreleyen çizgilerin farkındalığının altının çizilmesine yarar. *Şafak*, daha başlangıçta kendini sürekli merkeze alan bu eğilimin kırılışının öyküsünü anlatacağını haber verir bize. "Tekmeyle açılan tahta kapı, içeri dolan sivil polisler, basılan ev, ev halkı, kendisini merkez yapmaya alışmış bir "ben"in çevresinde döne döne uzaklaştılar."(s. 8) Murat Belge'nin çok yerinde ve haklı olarak vurguladığı gibi, *Şafak*'ın kahramanları aynı durumu paylaşmaktadırlar: "Kendini merkez yapma alışkanlığını önce kavramak ve sonra onu eleştirmeye başlamak."[525] Oysa, 12 Mart edebiyatının diğer ürünlerinin hemen tümünde bu fark edilmişe bile benzemez.

Sevgi Soysal'ın bu fark edişinin arkasında öncelikle 12 Mart'a ilişkin politik, ardından devrimci romana ilişkin sanatsal kavrayışı yatmaktadır. Soysal'ın 12 Mart'a ilişkin değerlendirmesi çok nettir: " '12 Mart kime karşı verildi?' sorusuyla başlarsak, '12 Mart bana karşı verildi' karşılığının

[525] M. Belge, (1994), s. 195

bolluğundan sorumuzu unuturuz. Kendi yarattıkları 12 Mart değirmenine saldıran şövalyelerimiz '50 Türk Büyüğü Kitabı'na katkıda buluna dursunlar, 12 Mart'ın kimlere karşı verildiğini bilmeyen yok. Bilinen şu, kurulu düzen taraftarları soldan su almaya başlayan düzeni kalafata çektiler."[526] Düzeni soldan kalafata çekmek isteyenlerin karşısında romancının, kendini devrimci olarak niteleyen romancının tutumu ya da görevi ne olmalıdır? Soysal, en başta, devrimci romana sanatın işlevleri dışında işlev atfetmeye çalışanların dışına taşır kendisini: "Devrim sözü, toplum yapısının temelden değiştirilmesi olunca, devrimci roman da 'toplum yapısını temelden değiştiren' roman anlamına geliyor ki, benim aklım romanın toplum yapısını temelden nasıl değiştirebileceğine ermiyor."[527] Buna aklı ermediği içindir ki Soysal, devrimci romanın misyonunu aynı yazıda şöyle tanımlar: "Roman ancak objektif durumların saptanmasında yardımcı olabilir. Toplumda yükselen sınıfın, örneğin işçi sınıfının yanında yer almaktan söz eden, bu sınıfın dünya görüşünü savunmaktan dem vuran romancının işleyebileceği sorunsal, bu sınıfın gerçek durumunu, önündeki engelleri anlatmak olabilir."[528] Genel olarak devrimci sanatın işlevi konusundaki bu tartışma 12 Mart'tan sonra da yoğun olarak özellikle ve öncelikle şiir düzleminde devam edip gidecektir.[529] Bu sanatsal tartışma, her ne kadar doğrudan sanatın misyonuna dairmiş gibi gözükmesine karşın, aynı zamanda sanatçının gerçekliğe nasıl eğileceğini belirleyen metodolojik bir tartışmayı da içermektedir. Bu bağlamda Soysal'ın tavrı çok nettir: Her ne olursa olsun gerçekçilikten uzaklaşmamak; yüceltmeye başvurmamak ve gerçeği çarpıtmamak. Örneğin Pınar Kür "işçileri, işçi hareketlerini anlatırken toplumsal ve tarihsel gerçeklikten çok düş gücüne yaslanıyor. Tek örnek vereyim: İşçi Memet ev sahibi olmak istemez ve bunu şöyle açıklar: "Yitirecek bir şeyim olsun istemiyorum." (...) İşçiler tam tersine, yıllardır Sosyal Sigortalar Kurumu'nu sıkıştırarak daha çok mesken kredisi almanın kavgasını veriyorlar."[530] Oysa, Sevgi Soysal, kahramanlarına ne kadar sevgiyle yaklaşırsa yaklaşsın nesnel durumdan taviz vermeye yanaşmaz. "Emniyette Ali'ye bir süre önce dayak yediği polise "ha siktir len"

---

[526] Sevgi Soysal, "12 Mart'tan Edebiyata Ne ki", Politika, 12.3.1976'dan aktaran, Mümtaz İdil, (1990), **Bir Sevgi'nin Öyküsü**, İstanbul: Kavram Yayınları, s.97

[527] Sevgi Soysal, "Romanın Önündeki Sıfat", Milliyet Sanat Dergisi, 19.3.1976, sayı 176'dan aktaran, M. İdil, Agy, s. 101.

[528] Agy, s. 135

[529] Örneğin Bkz. Bedreddin Cömert, (1981), "Sanatta Yanlış Devrimcilik", **Eleştiriye Beş Kala**, İstanbul: Ayko Yayınları içinde.

dedirtebiliyor. Ali'den son söz edişi şöyle: "Haksız kesilen yövmiye üzerinde duracak. Üç günlük de olsa hakkını alacak. Mutlaka."[531]

Gerçekçilik üzerine yaptığım bu vurgu, merkezi ekseni ütopya olan bir çalışmada paradoksal görünebilir. Ütopya tam da gerçeklikten kopuşun ya da tümden bir reddedişin ifşası değil miydi? Ancak, burada dikkat edilmesi ve öne çıkarılması gereken yan, ütopyanın, dar anlamda yazarın düş gücüyle sınırlı kalsak bile, sınırlarını toplumsal gerçekliğin gerçekçi bir eleştirisinin çizdiğidir. Çünkü ancak, gerçekçi bir eleştiriye dayanan toplumsal bir çözümleme ütopyanın yolunu açabilir. (Burada gerçekçi bir eleştiriden ille de doğru sonuçlar üretmesi beklenmemelidir.) Nesnel duruma ilişkin gerçekçi bir eleştirinin yerine yazarın kendi öznel niyetlerini ya da tümüyle düş gücünün ürünü bir eleştiriyi geçirirsek, ütopya beslenebileceği kaynağı bulamayacaktır. Çünkü ancak, gerçekçi eleştiri toplumda kuvve halinde ya da gizil halde bulunan güçlerin varlığını ve gelişimini öngörebilir. Bunun da ütopyanın en temel özelliğiyle, öngörüyle yakından ilişkili olduğu bellidir. Aynı şekilde, bir toplumun geçmişinden, geçmişindeki ütopik formlardan beslenen ütopya, bu geçmişi doğru kavrayabilmek için yine gerçekçi bir eleştiriye yaslanmaya muhtaçtır. Örneğin, bir toplumun içindeki eşkiyalık olgusunu salt serserilik ya da maceraperestlik ya da iktidarın dolduramadığı bir otorite boşluğu ile açıklamaya çalışan bir eleştiri, ister istemez eşkiyalığın toplumsal kökenleri ve anlamını, daha da önemlisi ütopya için çok önemli olan ve eşkiyalık düzeni içinde yürürlüğe konulan eşitlik ahlakını anlayamayacaktır. Oysa, tam da bu anlayış ütopyacı projeleri kışkırtmaktadır. Bu anlamda Sevgi Soysal'ın ilgili dönemin devrimci kahramanlarına ve bu kahramanları kuşatan toplumsal çevreye bakışı Türk romanında son derece önemli bir kırılmayı temsil ettiği gibi, aynı şekilde yazarın kendi öznel niyet ve isteklerinden öte, toplumsal çerçevede içinde yuvalanmış ama toz içinde kalmış ve hatta belki küflenmiş olan ütopik formları anlamamıza yardım eder ve ütopyaya yol açar.

KuŞkusuz *Şafak* bu anlamda kahramanlarını ciddi bir eleştiri ve dönüşüm süzgecinden geçirir ama daha sonrasını bilemeyiz. Yazar bize ipuçlarını vermekle yetinir. Oya, sürgünün ardından romanda çok az değinilen evliliğini bitirmeyi başarmış mıdır? Mustafa, ancak yaşadığı bir cezaevi deneyiminden sonra görebildiği, karısıyla aralarındaki ilişkinin yanlışlığına ne ölçüde

[530] F. Naci, (1981), s. 432
[531] Fethi Naci, (1976), **Edebiyat yazıları**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek yayınları, s. 171

müdahale edebilecektir? Bunları bilmiyoruz. Ama yazarın bizi bıraktığı çok önemli bir nokta vardır: Yazar bize kahramanlarının bir gece içinde yaşadıkları bilinçsel dönüşümün bir iki küçük adımını göstermekle yetinir. Burada öne çıkarılması gereken, bu dönüşüm potansiyelinin nesnel olarak ve buna karşılık gelen öznel istencin varlığının, nesnel bir çerçevede bize gösterilmesidir. Elbette Oya'nın ya da Mustafa'nın istekleri doğrultusunda toplumsal yaşam tersine bir akışa geçip, onların dilediğince akacak değildir. Ama iki kahraman da her nasıl bir akıntının içinde olurlarsa olsunlar, bu akıntının içinde biçimlenen kendi kimliklerinin şu ya da bu ölçüde farkına varmayı başarmış ve dahası bu kimliği oluşturan zayıf halkaları güçlendirme istencine kavuşmuşlardır. Zaten yazarın görevi de burada bitmektedir.

Eğer yazar gerçekçi bir eleştiriden güç almakla birlikte, bununla yetinmez ve bu eleştirinin ötesinde, gerçekte somut durumdan kaynaklanmayan ya da onun gerektirmediği kendi öznel beklenti ve umutlarını yapıta eklerse, karşımıza çıkacak olan şey, geleceğe ilişkin umudun temelsizliğidir. Bu, yazarın tavrını ve geleceğe bakışını göstermek bakımından elbette önemlidir ama öbür yandan bu umut nesnel olarak temellendirilmemiştir. Köksüzdür. Hatta aslında, yazar ne kadar aksini savunursa savunsun, umuda yer kalmamıştır. Bunun bir örneğini Adalet Ağaoğlu, *Bir Düğün Gecesi*'nde verir.

Bir Düğün Gecesi de, *Şafak* gibi, bir gecelik bir romandır. Roman bir akşam başlar ve sabah vakti biter. Ama bu kez romanın mekanı değişmiştir. Roman Anadolu Klubü'nde bir düğünü sahneler. Düğün sahipleri, taşralı bir avukatken yolunu bulmayı başarmış ve iş adamlığına terfi etmiş İlhan Dereli ve dünürü Tümgeneral Hayrettin Özkan'dır. İlhan Dereli'nin kızı Ayşen, Tümgeneral'in oğlu Ercan'la evlenmektedir ki Ayşen aynı zamanda romanın baş kahramanlarından biridir. Üniversitedeyken solcu öğrenci çevresi tarafından hep burjuvalıkla, burjuva bencilliğine sahip olmakla eleştirilmiş ve sürekli dışlanmış, kısa bir süre gözaltına alınıp, babasının araya askerleri sokmasıyla serbest bırakılınca ajan muamelesi görmüş Ayşen. Ayşen'in düğününde adeta bütün bir Türkiye toplumsal gerçekliğinin fotoğrafı çekilir. Fakat, roman asli olarak üç kahramanın çevresinde döner. Bunlardan ikincisi Tezel'dir. İlhan Dereli'nin adeta kanlı bıçaklı olduğu kız kardeşlerinden, ressam, alkolik ve anarşist Tezel ve onun da Ayşen'le aynı kaderi paylaştığı görülür. O da soldan dışlanmış ve hatta tokatlanmıştır. Ünlü ve solcu bir ressam olarak bilinmekle birlikte bir sergisine gelen iki keskin devrimci onu işçi resimleri yapmamakla

eleştirir ve bunlardan kız olanı Tezel'i tokatlarken, erkek olanı yüzüne tükürür ve giderler. Romanın çevresinde döndüğü üçüncü kahraman ise ilerici öğretim üyesi, iktisatçı, Tezel ve İlhan Dereli'nin eniştesi Ömer'dir. O da solcu öğrenciler tarafından keskin eleştirilere maruz kalmış, hatta derste kürsüden aşağıya davet edilmiş, bir dönem üniversiteden uzaklaştırılmışsa da sonra geri dönmüş ve bu dönüşüyle de üzerinde kuşku bulutları yoğunlaşmıştır. Görüldüğü gibi üç ana kahraman da 12 Mart sürecinde solcularca şu ya da bu biçimde dışlanmış tiplerdir ve Ağaoğlu, bu üç kahraman çevresinde gerçekte o dönem sol gençlik hareketlerini yoğun olarak eleştirir.

Roman Tezel'in bir sözüyle açılır: "İntihar etmeyeceksek içelim bari." (s.5) Bu daha baştan kopkoyu bir umutsuzluğun, kapanmanın, dışlamanın habercisi gibidir. Ardından, aynı söz Ömer'in bilincinden geçerek yeniden, romanın sonunda karşımıza çıkacaktır. Düğün gecesi, düğüne gelmeyi reddeden Ömer'in eşi, Tezel'in kız kardeşi Aysel, ilkesiz, tutarsız, düzeysiz bir biçimde devrimcilik oynamaya kalkan Sevil yüzünden göz altına alınacak ve o telaş içinde Tezel ve Ömer düğünü terkederken Tezel, "bir kadeh içki olsa!..." diyecektir. (...) "Adam gibi bir içki olsa..." diye yineliyor.(s. 360) Bunu Ömer'in bilincinden şöyle okuruz: " 'İntihar etmeyeceksek içelim bari!' daha düğünün ta başında böyle söylemişti. Şimdi daha kısa kesiyor. (...) İçtikçe ayılmak zorunda kalacak, ayıldıkça içecek. (...) Tezel bile yaşamak istiyor." (aynı yerde) Aynı Tezel üzerine daha sonra son sayfada şunları okuruz: "İçerek içmeyerek; intiharın değil, sessiz bir ölümün değil, çıldırının- işte o, yaşama dalmış çıldırının-eşiğinde bir Tezel görüyorum. Ürperiyorum."(s. 363) Ancak ilginç olan yan, Ömer bir yandan Tezel'i çıldırının eşiğinde görürken, öbür yandan Tezel'e dair yaşama belirtileri bulmaktadır. Yani, Tezel örneği üzerinden Ağaoğlu, romanın başından beri sürdürdüğü, yavaş ama emin adımlarla oluşturduğu o umutsuz, karamsar tabloyu Aysel'in gözaltına alınışıyla taçlandırmakta ve tam bu noktada birden bire iyimser bir havaya girerek umut verici bir biçimde konuşmaya ve bu tip belirtileriden söz etmeye başlamaktadır. Bu anlamda Berna Moran'ın sorusu tam yerinde bir sorudur: "Acaba düğün süresince yavaş yavaş oluşan karamsar tablo tam tamamlanmışken birdenbire bu sıcak renklerin tabloya eklenmesini haklı gösterecek yeterli nedenler var mı? (...) Kanımca romanın sonunda beliren umut kırpıntıları yeteri kadar inandırıcı değil."[532] Yazarın çizdiği ve sırtını verdiği toplumsal çerçevenin hiç de

[532] B. Moran, (1994),3. Cilt, s. 46.

gerektirmediği, aksine neredeyse bizi tam aksine sürüklediği yerde, birden bire yazar çark etmekte ve umut verici gelişmelerden dem vurmaya başlamaktadır. İşte yukarıda sözünü etmeye çalıştığım temelsizlik, köksüzlük budur. Kuşkusuz, yazar burada tümüyle öznel bir tercihini beyan etmektedir ve ve biz onun bu tavrını anlayabiliriz ama bu tavrı anlayamayacak ve reddetmekte olan, bizzat yazarın kendi kahramanlarıdır. Kahramanlar açısından fazla anlamlı olmasa da yazarın kitabı bu biçimde bitirişinden Berna Moran'a uyup, kendi kurtuluş anlayışını çıkartabiliriz belki. "Yazarın kurtuluşu, 'ben'in yerine 'biz'i şart koşan sürünün baskısına rağmen bireyin direnerek ayakta kalmasında bulduğunu söyleyebiliriz. Birey bunu onuruna ve kişiliğine sahip çıkarak yapacaktır."[533]

Kanımca Berna Moran bu saptamasında yanılmaktadır. "Ben'in yerine Biz'i şart koşan sürünün baskısına rağmen" bir direnme ve ayakta kalma çabası yoktur Ağaoğlu'nun kahramanlarında. Roman bu "sürüleşmeye" bir tepkiyi içermektedir, doğru ama öbür yandan, bu sürüleşmenin dışında, kahramanlar çözümsüzdür. Toplumsal, politik hiçbir olumlu gelişmenin sözünün bile edilemediği yerde, bu olumsuzluğa karşı durmaya çalışan sürünün dışında, kahramanlar kendilerine, kendi bireysel hayatlarındaki küçük küçük olumlu değişimlere sarılmaktan başka bir çareye sahip değillerdir. Bu anlamda, bir şeye rağmen gerçekleşen bir duruş yoktur; olası tek çözümmüş gibi kendini sunan bir şeyin dışında kalmanın mahkum ettiği bir çözümsüzlük duruşudur bu.

Ağaoğlu, *Bir Düğün Gecesi*'nde Türkçe'de az denenen bir tekniğe başvurur: İçkonuşma tekniğine. Dolayısıyla, kahramanlarla okur arasında yazar ya da anlatıcı yer almaz ya da en azından mümkün olduğunca silikleştirilir. Hatta Ağaoğlu'nun tek bir kişinin içkonuşmalarıyla, Ömer'in içkonuşmalarıyla romanı kurduğunu söylemek de mümkün. Çünkü her şey Ömer'in bilincinden geçerek bize ulaşır. Bu teknik ister istemez kahramanlara yukarıdan bir bakışın önünü kesmektedir. Üstelik, son derece ikna edici bir biçimde kendilerini ve çevrelerini sunan bu kahramanların kendilerine dönük bir aynaları yoktur. Elbette, kendilerini kıyasıya eleştirirler ama kastettiğim, bu eleştiri bile romanda bize kahramanları hoş gösterir. İstediğimiz kadar Tezel'in ideolojik duruşuna karşı çıkalım, yine de Tezel'e hak veririz. Aynı şekilde diğer kahramanlara da. Çünkü onlar dışta kalmak istemeseler de dışlanmışlardır ve biz süreci onların gözüyle değerlendiririz. Dolayısıyla, bu dışlanma mekanizması işlediği sürece,

[533] Agy, s. 47

kahramanların kendilerine dönük eleştirileri bile, onları doğru ve meşru kılmaktan öteye geçmez. Bu anlamda, romanın sonunda biz'in yerine ben'i geçirmelerini de doğru, meşru, en azından olağan karşılarız. Ama bunu Moran'ın yaptığı gibi, Ağaoğlu'nun seçişiymiş gibi kabul edersek yazara haksızlık ederiz gibime geliyor. Ağaoğlu, her ne kadar inandırıcı olmasa da romanın sonunu umutla bitirmiş ama son bir hamleyle, bu umudun kahramanların olağan gelişimine uygun olarak, bireysel bir çerçeveyle sınırlı kaldığını göstermeyi başarmıştır. Yazar istese de ben'in dışında, biz'e dair bir umut çerçevesi kuramazdı.

12 Mart edebiyatı olarak adlandırılan dönemin içindeki romanlara toplu olarak göz atıldığında[534]; bu romanların, *Şafak* dışta tutulmak üzere, hemen tümünün hiçbir ütopyacı tutuma kapı açmadığı, hiçbir ütopyaya yaşama şansı tanımadığı kolayca söylenebilir. Bütün devrimcilerin edilgen birer rehine gibi canlandırıldığı ve bununla ilişkili olarak yüceltilip şefkatle sarılıp sarmalandığı, devrimci kimliğinin tarihsel ve toplumsal bir veri olarak alınmadığı, iyilerin kendiliğinden hep iyi, kötülerin kendiliğinden hep kötü olduğu, toplumsal çerçevenin kahramanların şu ya da bu yönünün altını çizmek ve meşrulaştırmak dışında hiçbir işlevinin olmadığı bir tasarımda başka bir şeye yer olmaması da doğal ve anlaşılırdır. Bu tasarım ister istemez, kopkoyu bir umutsuzluk, bireyin kendi kimliğinin altını ısrarla çizmesi ve çözümü kendi sınırlarıyla çevrili bir dünyada aramaya kalkışması ve çözümsüzlüğün kendini dayattığı yerde de şimdiki zamana teslimiyeti kaçınılmaz olarak ortaya çıkarmaktadır.

Ancak, bu olumsuz tablodan çıkarılabilecek olumsuz sonuçlar sonsuzca çoğaltılsa bile bir önemli noktayı göz ardı ettirmemelidir. Bu romanlarda kahramanlarımız ve onların üstünden geçerek ve haksızlık edebileceğimin farkındalığıyla yazarlarımız, her ne kadar şimdiki zamana teslimiyeti ifade etmiş olurlarsa olsunlar, nihai olarak sunulan tablo, şimdiki zamana bir tepkiyi ifade ettiği ölçüde bizim için anlamlı olmalıdır. Dikkatlerden kaçmayacağı gibi, bu romanlar şimdiki zamanı doğru ya da yanlış teşrih masasına yatırmışlar ve kimi yönlerini de başarıyla teşhir etmişlerdir. Bu tutumun arkasında yatan, elbette ki bu zamana karşı duyulan tepkidir. Ancak bu tepki gücünü sağlıklı bir eleştirel çözümlemeden alamadığı ölçüde, dönüp dolaşıp şimdiki zamana teslim olmayı dayatmıştır. Öyle ki bu romanlara bakıldığında, 12 Mart darbesinin

arkasından Türkiye'de hiçbir toplumsal mücadelenin yükselemeyeceğini, bütün umutların tükendiğini, şimdiki zamanın kendini sonsuzca yineleyeceğini kabul etmek gerekirdi. Fakat hiç de öyle olmamış, tersine cunta döneminin kapanışıyla çok daha hareketli bir döneme girilmiştir. O halde, 12 Mart darbesine tepkiyi ifade etmesi ve terör dönemini teşhir etmesi bağlamında bu romanlar, soruna nasıl yaklaşmış olurlarsa olsunlar önemli bir işlevi yerine getirmişlerdir. Fakat, kavrayış ve sunuş biçimlerinin sağlıksızlığı yüzünden, ütopyaya kapılarını kapatmışlarsa da istenenin bu olmadığı açıktır. Bunu da en çok Ağaoğlu'nun *Bir Düğün Gecesi* göstermektedir. Olumsuz bir kapanışın önüne geçebilmek için yazar, son anda kahramanlarına karşın, umuda dair bir hamleyi zorunlu saymıştır. Aynı şekilde, bir başka yazar Çetin Altan da *Bir Avuç Gökyüzü*'nün sonunda gelecek kuşaklara atıfta bulunarak, benzer bir hamle yapmak zorunda kalmıştır. Toplumsal teorinin son derece cılız ve üstelik Kemalist gelenekle malül olduğu bir tarihsel dönemde yazarlarımızın bütün niyetlerine karşın, şimdiki zamanın çemberinden kurtulamamaları ve bu zamanın potansiyellerini fark edememeleri de olağan karşılanmak durumundadır. Asıl bundan sonrası önemlidir. Sosyalist teorinin çevirilerle Türkiye'ye hızla girdiği, sınıf mücadelesinin hızla yükseldiği 1974-1980 arası edebiyatımızın göstereceği tepki daha anlamlı sonuçlara varmamızı sağlayacaktır.

[534] Bu dönem romanlarının tümüne bakmak yerine, en çok etki uyandırmış ve öne çıkmış roman ve yazarlarla sınırlı kalmayı seçtim. Bu bağlamda, Tarık Dursun ve Tarık Buğra'nın yapıtlarına değinmeyi gereksiz buldum.

III. TOPLUMSAL HAREKETLERİN YÜKSELİŞİ VE TÜRK ROMANI

1. TOPLUMSAL HAREKETLER VE HEGEMONYA KRİZİ

A. FAŞİST HAREKETİN YÜKSELİŞİ VE KURUMSALLAŞMASI

12 Eylül darbesinin mimarlarından General Evren, darbenin ardından TRT'de yaptığı ilk konuşmada son iki yılın dökümünü şöyle yapmaktadır: "Son iki yıllık süre içinde terör 5412 can almış, 14152 kişinin yaralanmasına veya sakat kalmasına sebep olmuştur. İstiklal Harbinde, Sakarya savaşındaki şehit miktarı 5713, yaralı miktarımız 18480'dir. Bu basit mukayese dahi Türkiye'de hiçbir insanlık duygusuna değer vermeyen bir örtülü harbin uygulandığını açıkça ortaya koymaktadır."[535] Bir başka kaynak ise, yaklaşık olarak aynı toplamı ölenlerin niteliğine bağlı olarak şöyle vermektedir: Toplam 5388 ölüden 2109'u sol görüşlü, 1286'sı sağ görüşlü, 268'i diğer görüşlerden, 281'i güvenlik güçlerinden, 94'ü çocuk, 1350'si ise belirsizdir.[536] Rakamların kuru dili bir yana bırakılıp, özellikle sol kimliğiyle tanınan aydın ve toplumsal önderlere yönelen saldırılara bakıldığında ki bu saldırıların doruğu 1980 Temmuz ayında öldürülen Disk Genel Başkanı Kemal Türkler'dir, sola karşı neredeyse bir imha hareketi yürütüldüğünü göstermektedir. Hareket iki yönlüdür. Bir yandan MHP devlete yardımcı olmakta, öbür yandan devlet içindeki kontr-gerilla, Özel Harp Dairesi bir imha ve provakasyon hareketi yürütmektedir. Özellikle devletin önemli kurumlarının MHP militanlarınca ele geçirildiği düşünülürse, MHP'nin bütün devlet olanaklarını kullanarak, devletle iç içe ve bilgisi dahilinde bir iç savaş straetjisi izlediği bellidir. 1974 sonrasına işte bu strateji damgasını vuracak ve sol, yer yer başarılı ve kitlesel direnişler sergilemesine karşın, nihayetinde MHP'nin gündemini izlemek zorunda kalacaktır. Bunu anlayabilmek için biraz geriye, 1974'lere doğru gitmek gereklidir.

Türkiye'de faşist hareketin etkin bir güç olarak ortaya çıkması 1968 yılından başlatılabilir. Bu tarihe değin, sol bir yükselişe karşı İslamcı sağ çıkarılmaya çalışılmıştır. Ancak İslamcı sağın kendi mantığının nihayetinde dönüp dolaşıp kendini laik ve üniter olarak niteleyen Türkiye Cumhuriyeti

[535] **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998) 7. Cilt,, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 559 (Ek kısım, Belgeler bölümü)

Devleti'ni hedefleyeceği açıktır. Bu nedenle, sola karşı güvenilmez bir engel konumundadır bu hareket. İşte bunun yerine bir yandan devletin üniter ve laik niteliğine sadık, öte yandan anti-komünist nitelikli bir hareket olarak MHP'nin nüvesini oluşturan CKMP militanları, açılan komanda kamplarında eğitilmişler ve sahneye sürülmüşlerdir. Bu militanlar 1968 yazı boyunca devletin bilgisi ve gözetimi dahilinde, "eski MBK'lı faşist subaylar Rıfat Baykal, Dündar Taşer vb.lerinin önderliğinde her türlü yasaya meydan okuyarak, adam öldürme, kavga ve savaş tekniklerini öğrenmeye giriştiler." Ve ilk uygulamalarını da 31 Aralık 1968'de sosyalist öğrencilerin çoğunlukta olduğu SBF öğrenci yurtlarına saldırarak gerçekleştirdiler.[537] Bu saldırılar çeşitli biçimlerde 12 Mart darbesine kadar sürdü. Darbe gerçekleştiğinde, MHP istediği rejimin süreklileştirilmiş bir 12 Mart olduğunu açıkça beyan etti. Bu dönemde partinin ideologlarından Necdet Sevinç şöyle yazıyordu: "Milli hakimiyet, milletvekili hakimiyeti demek değildir. Halkın kendi kendini idare etmesi anlamına da gelmez. (...) Fert siyasi bakımdan da, kültür bakımından da, ekonomik ünite bakımından da, keyfinin istediği değil, devletin planını uygulamak zorundadır. (...) Hatırlatmak isteriz ki, Türkiye için kurtuluşun başlangıç günü olan 12 Mart Muhtırası'nın altında 633 parlamenterin değil, 4 şerefli askerin imzası vardır."[538] Zaten MHP, 1973 yılında bir propaganda kitapçığında açıkça, "ülkücü gençliğin 12 Mart Muhtırası ile vazifesini şerefli Silahlı Kuvvetler'e devrettiği"ni ilan ediyordu.[539] Bu kısa süren devir teslimin ardından rejim normalleşmeye başladıktan ve özellikle 1974'te MSP-CHP koalisyonu dağıldıktan sonra, MHP yeniden durumdan vazife çıkartacak ve şiddet eylemlerini yoğunlaştıracaktır. Öyle ki bu dönemde MHP kendisini iktidara yaklaştırmak üzere kitle katliamı provalarına girişmekten kaçınmayacaktır. Bunun çok çeşitli örnekleri Elazığ, Tokat, Malatya, Amasya, Adıyaman, Muş, Erzincan gibi illerde faşistlerce sergilenmiş ve buralarda uzun süren "Komünist, Alevi, CHP'lilere dönük bir sürek avı" başlatılmıştır.

MHP bir yandan saldırılarını yoğunlaştırırken, öbür yandan ülkede artan terör ortamının sorumlusunun komünistler olduğu propagandasına baş vurdu. Giderek artan terör ortamına bağlı olarak siyasal istikrar arayışı sonunda 1.

---

[536] Oğuzhan Müftüoğlu, (Der.) (1989), s.401.

[537] **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c.7, s.2106, c.7

[538] 12.4.1972 Bizim Anadolu Gazetesinden aktaran, **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998),c.7., s.2216.

[539] MHP, 1973 seçim bildirgesi, s. 32'den aktaran Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aşırı Milliyetçi Sağ", C. Schik, E. Tonak (Der), (1990), s. 234

Milliyetçi Cephe Hükümeti'nin 1975 yılında kurulmasıyla sonuçlanacaktır. AP, MHP, MSP ve CGP'nın ortaklığında kurulan bu hükümet döneminde MHP teörürü kurumsallaştıracak ve devlet örgütlerinde hızla yayılmaya ve kurumsallaşmaya başlayacaktır.

Bu kurumsallaşmanın tipik göstergesi Milli Eğitim Bakanlığı'dır. Milli Eğitim bakanı Ali Naili Erdem AP'li olmasına karşın MHP çizgisiyle tam bir uyum içindeydi ve MHP'nin okullarda ve diğer milli eğitim kurumlarında kadrolaşmasının açıkça yolunu açtı. Bu eğitimi faşistleştirme operasyonu döneminde, öğretmenler üzerinde büyük bir baskı kuruldu. 6 öğretmen öldürüldü, 14'ü yaralandı, 19'u tutuklandı; baskılar bunlarla sınırlı değildi. Binlerce öğretmen sürgüne yollandı ve Töb-Der birkaç kez kapatıldı. Bunun yanı sıra Ülkücü Öğretmenler Birliği kurularak alternatif bir örgüt yaratıldı ve öğretmenler bu birliğe girmeye zorlandı. Dönemin Öğretmen Okulları Genel Müdürü Komanda Ayvaz adıyla anılan Ayvaz Gökdemir açıkça şunu söylüyordu: "Hepimiz milliyetçi olmak zorundayız. Yetişen öğretmenim, (...) yetiştirdiği öğrenci milliyetçi olmak zorunda. Biz, aksiyon halinde milliyetçilik istiyoruz.... Her vesile ile ifade ettiğim gibi, öğretmen yetiştiren her derecedeki okulların müdüründen müstahdemine kadar hepsi milliyetçi olacaktır. (...) Hep bizden olacaktır. (...) Milleti kurtarmak için gerekirse bazı kelleler de kesilir."[540]

MHP bütün alanlarda hızla kadrolaşırken, iktidarın diğer ortakları "ülkücülerin devlete yardımcı olduğu" tezinden hareketle faşist terörü meşrulaştırmaktadır. Dönemin MSP'li Adalet Bakanı'na göre sağ-sol mücadelesi yok, Türk devlet ve milletini yıkmaya çalışanlara karşı memleketseverlerin mücadelesi vardır. Başbakan Demirel'e göre ise, "ülkücü gençlik milletimizin teminatıdır. Ülkücüleri suçlayanların devleti yıkmak isteyenler olduğu bellidir."[541]

MHP'nin kadrolaşması asıl, 1977'de başlayan 2. MC döneminde çok büyük boyutlara ulaştı. Bu dönemde, MHP militanları milli eğitimin yanı sıra ticaret, gümrük, tarım, içişleri, sağlık gibi alanlardaki bütün bakanlıkları ve bağlı kuruluşları partilerinin bir yan kuruluşu haline getirdiler. Özellikle gümrük ve içişlerindeki örgütlenmeleri silahlanmalarını ve vurucu güçlere sahip olmalarını artırarak geliştirdi. Artık MHP apaçık silahlı bir örgüt görünümündeydi. Saldırılar MHP binalarında planlanıyor, silahlar buradan

[540] Aktaran, **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c.7, s. 2224
[541] Aktaran, aynı kaynak, s. 2222

sağlanıyor ve yeniden buraya dönüyordu. 12 Eylül darbesinin ardından MHP binalarında bol miktarda silah ve mühimmat bulunması boşuna değildir.[542]

1977 seçimleriyle birlikte MHP gelişmesinin belli bir aşamasına gelmiş ve bir dönüm noktasına ulaşmıştır. "MC'ler içinde iktidarı paylaşmaktan doğan imkanları kullanarak, devlet içinde güçlenme ve egemen bloka "memleketi idare edebilirliğini" kanıtlama yolu tüketilmişti.(...) Öte yandan, 1977 seçimlerindeki oldukça büyük bir gelişmeye rağmen, partinin oy artışı Orta-Doğu Anadolu'yla sınırlı kalmış, bu bölgede de ulaşabileceği sınıra ulaşmıştı. Bu durumda MHP'ye seçimle ve/veya devlete "sızma" yoluyla iktidara ulaşma yolları kapalı görünüyordu."[543] Bunun üzerine MHP apaçık bir içsavaş stratejisi geliştirmiştir. Buna göre, toplumu öncelikle komünist/anti-komünist kamplaşması içinde terörize ederek, mevcut ayrışmayı kemikleştirmek ve derinleştirmek, böylece öncelikle geniş bir sağ yelpazeyi ideolojik bir hegemonya altında elde tutarken, öbür yandan işbaşında bulunan Ecevit hükümetini sıkıyönetime zorlamak temel amaç olarak karşımıza çıkmıştır ve MHP, bu strateji gereği daha önce defalarca provasını yaptığı kitle katliamlarına yönelmiş ve en kanlı örneğini 19-25 Aralık 1978'de Kahramanmaraş'ta sahnelemiştir.

Kahramanmaraş katliamı üzerine, Ecevit'in istemeye istemeye sıkıyönetim ilan etmesiyle, faşist hareket bu kez orduyla solu karşı karşıya bırakma siyaseti izleyerek, bir yandan sol örgütlerin imzaları kullanılarak orduyu sola karşı provoke edecek eylemler gerçekleştirmiş, öte yandan, faşist terör sıkıyönetim kapsamı dışındaki illerde yoğunlaştırılarak ve tüm yurtta sıkıyönetim talebini dillendirmeye başlamıştır. Bu arada orduyla arasını bozmamak için MHP, demokrasi demagojisi altında Ülkü Ocakları gibi örgütlerini sözüm ona dağıtmış, onun yerine Esir Türkleri Kurtarma Ordusu, ETKO, Türk İntikam Tugayı, TİT gibi tümüyle hayali örgütlerin isimleri altında şiddet eylemlerini sürdürmüştür. Ancak sıkıyönetimin işleyişi içinde çok fazla ilerleme kaydedemeyeceğini farkeden faşist hareket yeniden her düzeyde terörü yoğunlaştırmış ve toplumun tümünde, aciz kalan Ecevit hükümeti yerine "güçlü iktidar" arayışını körüklemeye karar vermiştir. Bu nedenle önde gelen ve sol kimlikli, sendika önderleri, üniversite öğretim üyeleri, sivil toplum örgütlerinin yöneticileri, gazeteciler katledilmiş ve sonunda ikinci bir kitle katliamı için

[542] Bkz. MHP İddianamesi; bu iddianame faşist terörün ulaştığı boyutlarla ilgili oldukça zengin malzeme içermektedir.

faşist hareket bu kez Çorum'da sahneye çıkmıştır. Fakat vahşice katledilmiş yüzlerce cesede ve bir o kadar kayıba rağmen, dönemin Başbakanı Süleyman Demirel için, "ülkücüler" hala masumdur ve onların cinayet işlediği söylenemez. Herkes "Çorum'u bırakıp Fatsa'ya bakmalı"dır. Çorum'daki olaylara "komünistlerin tahriki" yol açmıştır, vs.vs. Şimdi bu "komünist tahrikleri"ne biraz daha yakından bakabiliriz. Zaten, bu denli yaygın, saldırgan bir faşist hareketin varlığı da aynı noktayı işaret etmektedir: Aynı ölçülerde olmasa bile, yaygın, etkin, sistemi tehdit edici kitle hareketlerinin varlığını.

[543] **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c7., s. 2324

B. KİTLE HAREKETLERİ VE ANTİ-FAŞİST DİRENİŞ

1974-1980 arası dönem Türkiye'de, kitle hareketleri, özellikle işçi hareketleri bağlamında son derece hareketli yıllar olmuştur. "İşçi sınıfının maddi konumu böyle bir gelişime uygun düşüyordu. İşçilerin toplam nüfus içindeki payı, imalat sanayinde çalışanların sayısı (...) artmıştı. Öte yandan köyle olan bağlantı giderek azalıyor, tüketim kalıpları değişiyor, işçilerin genel eğitim düzeyi yükseliyordu. Tüm bu faktörler işçilerin sınıf mücadelesini olumlu yönde etkileyecekti. Kadın işçiler, genç işçiler, çıraklar, "memur" olarak adlandırılan ve 1971 sonrasında sendikalaşma haklarını yitiren kamu çalışanları da bu mücadelede yoğun biçimde yer aldılar."[544] Bu dönemde gerçekleştirilen grevler, grevde geçen gün ve grev katılımcılarının sayıları bile, önceki döneme göre birkaç kez artış gösterdiğini işaret etmektedir. Gerçekleştirilen işçi eylemleri yalnızca grevlerle sınırlı değildi. Yasal grev haklarının kullanımı dışında, iş yavaşlatma, verimi düşürme, oturma eylemi, yürüyüş, miting, yemek boykotu, fazla mesaiye kalmayı reddetme, vizite çıkma, direniş, işgal, bildiri dağıtma, açlık grevi ve ölüm orucu gibi eylemler işçilerin sıkça başvurduğu eylem biçimleriydi. Bu eylemlerin altında yatan neden kuşkusuz en başta ekonomik ve demokratik taleplerin varlığıydı. Ücret artışlarının sağlanması ya da sendikal örgütlenme özgürlüğüne yönelik tehdit edici eylemlerin varlığına karşı direnme gibi. Fakat bütün bu eylemlerin gösterdiği bir şey vardır: Türkiye'de artık kitleler ilk kez kendi güçlerinin farkına varmakta ve devlet ile toplum arasında kurulan tek yönlü belirlenmeye dayalı iliŞki kırılmaya ya da en azından çatırdamaya başlamaktadır.

Her ne kadar içinde bulundukları mücadele sürecinin koşullarına bağlı olarak ortaya çıkmış görünseler de, işçilerin sendikalar dışındaki örgütlülüklerine bakıldığında, işçi sınıfının kendi kimliğini ve kültürünü oluşturma çabalarının kimi ürünleri görülebilir. Örneğin, işçiler tarafından oluşturulan tüketim kooperatifleri, kütüphaneler, çeşitli türden dernekler, tiyatro ve düğün-dernek ve çeşitli düzeylerde yardımlaşma komiteleri, anti-faşist mücadeleyle paralel olarak gelişen direniş komiteleri, gençlik ve kadın örgütlenmeleri vb. türden gelişmeler işçi hareketinin salt sendikal bir hareket olmakla sınırlı kalmadığını, aksine sistemi tehdit edici bir unsur olarak kendi

[544] **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi,** (1998), c.7, s. 2282

kimliğini kurmaya çalıştığını göstermektedir[545] ve bu kimlik, adeta daha baştan verili sistemden bir kopma arzusu içinde şekillenmekte, dolayısıyla kendini siyasal olarak ifade etmektedir.

Özellikle 1. MC hükümeti'nin DGM'leri yeniden oluşturmak istemesi üzerine, DİSK'in 16 Eylül 1976'da genel yas ilanıyla birlikte başlayan eylemlilik sürecinde, Profilo direnişini gerçekleştiren ve bu direniş sırasında bir arkadaşlarının öldürülmesine tanık olan işçileriden tutuklananların, içerden gönderdikleri mesaj işçilerin salt ekonomik anlamda değil, siyasal anlamda da güçlerinin farkına vardıklarını göstermektedir: " (Bir işçinin öldürülmesi üzerine) Bu olay ne ilktir, ne de son. İşçi sınıfımızın mücadele tarihinde bu gibi olaylar çoktur. Binlerce işçi kardeşimiz vurulmuş, işkencelere tabi tutulmuŞ, ama hakim sınıfların baskılarına rağmen sınıf mücadelesi durmadan ilerlemiştir. Profilo olayları neticesinde biz 6 işçi temsilcisi tevkif edildik. Ama biliyoruz ki ne işkenceler, ne hapishaneler bizleri yıldıramaz. Tam tersine sınıf mücadelesini pekiştirir. (...) Kahrolsun FaŞizm."[546] 1976 yılında işçi sınıfı açısından önemli bir adım daha atılmıştır. 50 yıl aradan sonra 1 Mayıs, Türkiye'de işçi sınıfının uluslararası birlik, dayanışma günü olarak yüz bine yakın işçinin katılımıyla, Taksim meydanında kutlanmıştır.

İşçi sınıfının eylemliliğinin yükselmesiyle faşist hareketin işçi sınıfı eylemlerine yönelik saldırıları da artmıştır. Grev baskınları, işyerlerine zorla faşistlerin yerleştirilmeleri, sarı sendikacılığın teşviki, işçileri DİSK'ten şiddet ve tehdit yoluyla koparma faaliyetleri, işçilere yönelik şiddet eylemleri alabildiğine artmıştır. Bu anlamda faşist hareket, öncelikle öğrencilere ve özellikle üniversite öğrencilerine yönelik saldırılarının ardından, ikinci sırada yoğun olarak işçi sınıfına ve onların da yerleşim bölgeleri olan gecekondulara karşı saldırılarını artırmıştır.

Faşist hareketin gecekondulara yönelmesi bir yanıyla salt işçi hareketlerinin yoğunlaşmasıyla sınırlı değildir. Bu bölgelerin niteliği göz önünde tutulduğunda, faşist hareketin saldırılarına uygun bir zemin oluşturduğu, belli bir hassasiyeti barındırdığı kolaylıkla gözlenebilir. Gerek ekonomik ve toplumsal ve gerekse kültürel düzeyde kent ile kır arasında bir geçiş imkanı olarak gecekondululuk, bir yandan köylülükle bağın sürmesini sağlarken öbür yandan kentsel bir geçişkenliğe de temellik etmektedir. Ancak bu geçişkenlik,

---

[545] Ayrıca bkz. Aydın Çubukçu, (1988)"İşçi Sınıfı Kültürü ve Türkiye", **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, c.7, s. 2284 ve devamı

işçileşme üzerinden daha çok küçük-burjuva arzuların yeniden üretilmesinden ibarettir. Boratav'ın saptamasıyla, "bu türden ekonomik ve toplumsal yapının, kentli emekçi nüfusa ve hatta doğrudan doğruya işçi sınıfına çok güçlü küçük burjuva ve lümpen damgalar vurduğu, (...) içerdiği göreli esneklik unsurlarının da katkısıyla, etkili sınıf bilinçlenmelerine ve sınıf kavgalarına yol açmayan dengelere yöneldiği" söylenebilir.[547] Gösterdiği bu özellikler nedeniyle, gecekondu bölgeleri, hem içlerinde potansiyel olarak mevcut muhalefet unsurlarının ezilmesi ve hem de faşist harekete kadro devşirilmesi amacıyla faşist hareketin iştahını kabartıyordu. Zaten, bir ayağı köyde olan gecekondululuk, kırsal kesimin küllenmiş gibi gözüken bütün değerlerini kente taşımıştı. Örneğin faşistler bu bölgeleri ele geçirebilmek için, kırsal kesimde gözlenmeyen Alevi-sünni çatışmasını körüklemeye bile çalıştılar.[548]

FaŞist hareketin okullar, fabrikalar ve işçi mekanları ile nihayet gecekondu bölgelerine yönelik saldırılarının yoğunlaşması genel olarak devrimci hareketi de aynı bölgelerde anti-faşist bir direnişi örgütlemek zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu noktada devrimci hareketin durumuna bakıldığında ise pek parlak bir durumla karşılaşmayız.

Bu dönem sol, özellikle kimi hassas bölgelerde, faşist saldırılara karşı gerçekten de önleyici, durdurucu bir set görevini üstlenmek zorunda kalmıştır. Devletin fiilen faşist kadrolarca ele geçirildiği ve dolayısıyla, can güvenliği sorunu karşısında herhangi önleyici ya da koruyucu rolü şöyle dursun, aksine başlıca tehdit edici unsur haline geldiği bu dönemde, devrimciler ister istemez savundukları bölgelerde yerel iktidar odakları haline geldiler. Bunun en tipik örneklerinden biri, 1980 yılı Mayıs ayında yaşanan Çorum faşist katliam girişiminin ardından, Çorum'un Alevi bölgelerinde ortaya çıkan direniş komiteleri deneyimidir. Faşist saldırganlığa karşı direniş komitelerinde örgütlenen halk apaçık devrimci bir yerel iktidar odağı yaratmıştır. Ancak burada ciddi bir sorun vardır. Devrimciler benzeri bölgelerde yerel iktidar odağı olmalarına karşın, gerçekte iktidar olmayı hiç başaramadılar. İktidarları yalnızca can güvenliğinin sağlanmasıyla sınırlıydı. Bunun ötesinde gündelik yaşamın olmazsa olmaz bir parçasına dönüşmeyi başaramadılar. Kuşkusuz bunun devrimcilerin sınıf hareketleriyle ilişkileri, kendi örgütsel düzeyleri, kendi

---

[546] **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c. 7, s. 2292

[547] Korkut Boratav, **Tarımsal yapılar ve Kapitalizm**, s. 175

[548] Melih Pekdemir, (1988), "Gecekondular ve Anti-Faşist Mücadele,", **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), içinde c. 7, s. 2346 ve devamı

aralarındaki ilişkileri ve teorik önkabulleriyle yakından ilişkileri vardır. Devrimcilerin bu bölgelerdeki iktidarının temel mantığı ve varlık nedeni başlıca can güvenliği sorunu olarak ortaya çıkınca, ister istemez bu güvenliği onlardan daha iyi sağlayacağını iddia eden ve elindeki olanaklarla bunu inandırıcı hale getirebilen bir başka güç, ordu, ortaya çıktığında, Belge'nin saptamasıyla bu bölgelerdeki halk kolayca devrimcilere "Bizi şimdiye kadar koruduğunuz için teşekkürler, ama artık lütfen gidin" diyebildi.[549] Can güvenliği merkezli iktidarın tek istisnası Ordu'nun Fatsa ilçesindeki deneyim olmuş ve bu deneyim de bizzat ordu tarafından vahşice ezilmiştir.

Bir yandan işçi hareketleri ve daha genel olarak kitle hareketleri yükselirken, öbür yandan devrimcilerin belli bölgelerle sınırlı da olsa, yerel iktidarı ele geçirmiş olmalarına karşın, 1980 darbesinin ciddi bir direnişle karşılaşmadan kabul görmesi göz önünde tutulduğunda, her ne kadar yükselen bir kitle hareketi ve anti-faşist direnişten söz edebilirsek de, bu sürecin ciddi eksiklikler içerdiğini de kolaylıkla söyleyebiliriz.

En başta özellikle 196-1970 dönemi sayısal verileriyle karşılaştırıldığında, işçi sınıfı hareketinin en önemli göstergelerinden biri olarak grevler ele alındığında, Türkiye'de bu oranın, her ne kadar geçmiş dönemin sayılarını beşe altıya katlasa bile, abartılacak derecede yüksek olmadığı görülecektir.[550] Ama bundan da önemlisi işçi sınıfının siyasal hareketlerindeki düzey düşüklüğüdür. Elbette işçiler bu dönemde kimi politik amaçlarla da eylemlere girişmişlerdir, ancak "işçi sınıfının genel siyasal mücadelesinin bir aracı olması, iktidar mücadelesinin bir ekseni olması anlamında siyasal grevleri Türkiye işçi sınıfının yaşadığı iddia edilemez."[551] Devamla, sol hareketin genel olarak parçalanmışlığına paralel olarak, işçi sınıfı örgütlülüğü de parçalanmış bir görüntü arz etmektedir. Öbür yandan, her ne kadar faşist saldırıların yoğunlaşması ölçüsünde anti-faşist bir direniş de kendini göstermekle birlikte, bu direnişin kendini siyasal anlamda ifade etmekte yetersiz kaldığı da çok açıktır. Direnişin, kendisini "can güvenliği" sloganı etrafında örgütlemesi, ister istemez bunun CHP, TİP, TSİP gibi giderek reformistleşen akımların işçi sınıfı içindeki etkisini işaret etmektedir. Can güvenliği başat olarak öne çıkarıldı mı ister istemez, yukarıda değindiğim gibi, devrimciler kendi elleriyle kendilerini

[549] M. Belge, "Sol", I. Schick-E. Tonak, (Der.), (1990), içinde s. 183
[550] Böyle bir karşılaştırma için Bkz. Ergun Aydınoğlu, (1991), "Bir Dönemin Otopsisi, Türkiye İşçi Sınıfı: 1960-1980", **Sınıf Bilinci**, No, 9/10, Temmuz 1991, s. 56-101
[551] Ergun Aydınoğlu, Agy, s. 93

gereksizleştirmenin yolunu döşemişlerdir. Bu anlamda anti-faşist mücadele işçi sınıfı içinde siyasal bir deneyim olarak yaşanmamış, daha çok can güvenliğinin sağlanması sorunu olarak, yani doğrudan sisteme bağımlı, sistemden kopuşu temsil etmeyen bir deneyim olarak yaşanmıştır. Aynı şekilde, işçi sınıfı açısından göze çarpan önemli bir eksiklik, bu dönemde sınıfın sendikaları aşan kendi öz örgütlenmelerini yaratamamış olmasıdır. Yukarıda değindiğim, sendikalar dışında kimi örgütsel deneyimler yaşanmışsa da bunlar yalnızca mücadele sürecinin sıcaklığı ölçüsünde ve günlük hedefler doğrultusunda yaşayabilmiş, bu hedeflerin ardından dağılıvermiştir.

İşçi sınıfı dışında, genel olarak devrimci harekete yöneldiğimizde de benzer eksikliklerle karşılaşıyoruz. Sosyalistlerin en temel sorunlarından biri bu dönemde göze çarpan örgütsüzlüktür. Aslında mücadele sürecinde birden fazla örgüt göze çarpmaktadır. Ama bu örgütlerin önemli bir bölümü işçi sınıfı hareketinden, çeşitli bölgeler itibariyle sanki iç içeymiş gibi gözükse de, uzaktır. Özellikle anti-faşist mücadelede sürekli etkin bir konumda gözüken Devrimci Yol, Kurtuluş gibi akımlar yaygın etkilerine ve özellikle öğrenci ve küçük-burjuva gençlik içindeki yığınları harekete geçirebilme yeteneklerine rağmen, örgütlenmeyi başaramamıştır ya da özellikle tercih etmemişlerdir. 1980 sonrasında bile etkisini sürdüren Devrimci Yol hareketi hala aynı örgütsüzlük düzeyini korumakta ve hareket olarak kalmayı tercih etmektedir. İşçi sınıfı içinde etkin gözüken TİP, TSİP, TKP gibi akımlar ise, giderek sınıf hareketini CHP ile ittifakla sınırlamışlar ve özellikle 1977'den sonra, faşist terörün ivmesi hızlanmasına karşın, sınıf hareketinin ivmesinin düşmesine neden olmuşlardır.

Bu dönemde devrimci hareketin bir diğer sorunu, mücadele içinde yer alan hareket ve örgütlerin atomizasyonudur. Bu hareket ve örgütleri bir araya getiren hiçbir zemin, hiçbir ortak dil kalmamıştır. Gündemleri farklılaşmış, dolayısıyla birbirleriyle hiçbir iletişimleri kalmamıştır. Öyle ki en sıcak çatışma ortamlarında bile, Çorum direnişi gibi, sol hareketler arasındaki dilsizlik aşılamamıştır. Bunun en tipi örneği, TKP ve bu çizgideki örgütlerle, paralel çizgilerideki örgütlerin temsil ettiği SBKP'ci anlayış ile, SBKP anlayışını sosyal emperyalizmle malül sayan, THKO kökenli Halkın Kurtuluşu gibi önce Mao'cu, sonra Enver Hoca'cı hareketlerle, TDKP gibi partiler arasındaki "uzlaşmaz çelişkidir." Bir taraf diğerini Maocu Bozkurtlukla suçlamakta, öbürü ise onu sosyal faŞistlikle suçlamaktadır. Öyle ki, 1977 1 Mayıs'ını kana bulayanların adresi kontr gerilla ve faşistlerin işbirliği olduğu halde, TKP,TİP

çizgisinin hakim olduğu DİSK bu katliamdan ötürü "CIA ve onun yerli kardeş örgütü, işbirlikçi tekelci sermaye ve MC'nin desteklediği faşistler ve Mao'cu bozkurtlar" diyerek solun belli bir kesimini suçlayabilmiştir.[552] Kısacası, "1970'lere kadar sol ortak konuları tartışırdı, ayrı dergiler etrafında toplanmış olsa bile. 1970'den sonra Sol'un ortaklaşa tartıştığı konu kalmadı, her hareket kendi konusunu tartışmaktaydı, kimse kimsenin dergisini okumaz olmuştu, hoş okusa da anlayamazdı."[553]

Bu dönemde sol hareketlerin izlediği politikalar bir yanıyla tümüyle nev'i şahsına münhasırdır denilebilir. Bu hareketler dünya sosyalist hareketinin karşı karşıya olduğu sorunlardan ve tartışmalardan kopuk bir biçimde, kendi özel gündemlerini izliyorlardı. Bunun tipik örneklerinden birisi, dünya solunda Stalinizm çoktan mahkum edilmişken, Türkiye solunda, Kemalizmin sol anlamlandırılmasına eklenerek varlığını hala sürdürüyor olmasıdır. Gerçi Kemalizmin ideolojik etkisi ciddi anlamda kırılmıştı ama onun yerine tümüyle kaba bir sosyalizm anlayışını ifade eden Stalinizm almıştı.

Ancak, bu dönem devrimci hareketinin zaafları ve eksiklikleri, sağlıksızlıkları her ne olursa olsun, hakkının teslim edilmesi gereken çok temel bir yönü vardır: 1974 affından sonra cezaevinden ya da gizlendikleri yasadışı yerlerden yeniden siyaset sahnesine dönen bir kuşak, birden bire kendisini yükselen bir faşist hareketle karşı karşıya bulmuştur. Bu faşist hareketin yanı sıra, henüz yönünü arayan ama kesinlikle bir işçi sınıfı hareketi olarak adlandırılamayacak bir kitle hareketi de ivme kazanmış durumdadır. Devrimci kadroların işçi sınıfı hareketine ilişkin bir deneyimleri yoktur. Dolayısıyla kitle hareketi bu kadroları da peşine takıp sürüklemiştir. Bu sürüklenmeye karşın, Türkiye devrimci hareketi giderek yaygınlaşan faşist hareketi durdurmayı ve engellemeyi başarmıştır. Ama bu devrimci hareket yine aynı nedenlerle, "yani kendisini sırf fiili öz-savunma perspektifine hapsettiği, reformizm karşısında devrimci bir program geliştiremediği; öz-savunmanın bir devrim bakımından taşıdığı muazzam potansiyeli göremediği için faşist hareket karşısında tayin edici bir zafer de kazanamamıştır."[554]

Tayin edici bir zafer kazanılmamakla birlikte, bu dönemde gerçekleşen şey devletin hegemonik gücünün paramparça oluşudur. Devlet artık

---

[552] **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c. 7, s. 2296
[553] Demir Küçükaydın, (1989), "Türkiye'de Solun Tarihini Yazacaklar İçin Tezler", **Sınıf Bilinci**, No 4/5, Ekim 1989, s. 57-71, s. 71
[554] Demir Küçükaydın, Agy, s. 68

"hegemonik projelerin geliştirildiği bir alan olma özelliğini yitirdi."[555] Özellikle devletin resmi ideolojisi durumundaki Kemalizm, solun anti-emperyalist, anti-sömürgeci, bağımsızlık ve planlama yanlısı yorumlarıyla, faşist hareketin anti-komünist, milliyetçilik yorumlarıyla birleştirici üstün bir ideolojik güç olma vasfını tümüyle yitirdi. Artık açıkça bir devrimci duruma doğru gidiliyordu: Devlet ve burjuvazi yönetemiyor, kitleler yönetilemiyordu. Fakat, eksik parça şuydu: Yönetilemeyen kitleler gerçekte bir alternatif programa da sahip değildi. Kitleler sadece kendini savunmakla ve faşist hareketi engellemekle yetiniyordu. Sonuç, faşist hareketle sosyalist yığın hareketinin birbirini dengelediği tam bir kaostur. Bu kaotik ortam, kültürel dünyada da kendisini gösterecek; başlangıçta sosyalist hareketin gündemi ve sınırlılıkları kültürel hareketi de doğrudan belirlerken, denge durumunun uzamasıyla kültürel dünyaya da bir belirsizlik ve yorgunluk hali çökecek, giderek romanlar da ortalığın toz dumana boğulduğu bu ortamda, daha ağırlıklı olarak bu belirsizliği resmetmeye başlayacaktır.

[555] A. Özkazanç, (1998), s. 170

2. KAOS KARŞISINDA TÜRK ROMANI

A. KAOS DİLİNİ ARIYOR

1975 yılında geriye dönük olarak, 1974 yılının hikaye ve romanını değerlendiren Rauf Mutluay, ilgili değerlendirmesinin başında, öncelikle bir önceki yıla ilişkin değerlendirmesine atıfta bulunarak "Siyasal baskıların bütün geçerliğine karşılık toplumsal sorunlarımızı birer edebiyat başarısı biçimine dönüştüren en az altı yedi kitaplık bir toplam. Bunca zorluk içinde bunu kim küçümseyebilir?" sorusunu sorduktan sonra şu saptamayı yapar: "Bu yıl da kısır bir görünümde değiliz." Ancak ilgili yazının sonuç kısmı bu verimli dönemin pek de hoşnut edici olmadığını sergiler: "Sonuçtan hoşnutluk duyamıyorum. Geçen yıl ki iyimserlikte de değilim. Ne eser sayısına güveniyorum, ne yayınevi çokluğuna. Gerçi her yıl büyük roman başarıları getiremez ama bu kadar gereksizce kabarmamalıydı toplam. Demek bir yanlışlık var ortada. Romanın gördüğü ilgiyi kullanmak isteyenler, acele iştahlarla bu alanı dolduranlar önde gelirlerse, asıl sanat değerleri biraz arkada kalacaktır."[556] Romandaki bu patlama bir sonraki yıl, 1975'te de devam edecektir. Bu patlamanın arkasındaki nedeni ise Atilla Özkırımlı şöyle açıklar: "Asıl patlama romanda görülür. Roman, toplumsal bilinçlenmenin oluşmaya başladığı geçiş dönemlerinin anlatım araçlarından olduğunu kanıtlar. Okur, tarihsel gelişimin belirlediği karmaşık bir toplumsal olgunun, içinde yaşadığı gerçekliğin boyutlarının anlatılmasını ister romancıdan. Romancının görevi de bu değil midir? Toplumsal bilincin oluşumuna yön vermekten başka ne olabilir romanın işlevi?"[557] Roman ciddi bir sıçrama yapmış ve üstelik bir de misyon edinerek yaygınlaşmasını sürdürmektedir. Bu sıçramanın doğal sonucu olarak, roman ve genel olarak edebiyat dar edebiyat dergiciliği çevresinden günlük gazetelere taşınacak ve daha geniş bir okur kitlesine ulaşacaktır. Böylece 12 Mart sonrası edebiyat ve sanat toplumsal yaşamla daha yakın bir iletişim içine girmiştir. Bu, hem sanat ve edebiyatın arka planını zenginleştirmektedir, hem de

---

[556] Rauf Mutluay, (1975), "1974'te Roman ve Hikayemiz", s. 58, **Varlık Yıllığı, 1975,** İstanbul: Varlık Yayınları

[557] Atilla Özkırımlı, (1976), "1975'te Hikaye ve Roman", **Edebiyat Yıllığı, 1976, Nesin Vakfı**, İstanbul: Tekin Yayınları, s. 47

eleştirel bir tartışma platformu ulaşmaktadır.[558] Fakat bütün bu olumlu göstergelere bağlanan umutlar bir yıl sonra yerini önce eleştiriye, sonra neredeyse umutsuzluğa bırakıverecektir.

1977'de Fethi Naci bir açık oturumda "Türk toplumunun hızlı bir değişim sürecine girdiğini, yazarlarımızın bu toplumsal gelişime ayak uyduramadığını" söyleyecektir. Aynı yıl Atilla Özkırımlı ise, "yazarlarımızın insana, insanın ve toplumun sorunlarına elyordamıyla yaklaştıklarını (...) genel, orta malı bilgilerle yetindikleri" saptamasını yapacaktır. Bunun sonucunda artık okur "yazarını aramaya başlamıştır." Yazarlara karşı genel bir ilgisizlik söz konusudur.[559] Bunun doğal sonucu olarak, edebiyat daha yeni girdiği günlük basından hemen sürgün edilecektir. Bütün toplumda olduğu gibi, mevcut denge durumun yarattığı doğal bir bekleyiş havası yazarlara da hakim olacaktır. Yine Özkırımlı'nın saptamasıyla "toplumun içine itildiği siyasal kargaşa, solun bölünmüş kesimlerindeki bağnazlık, faşizmin bireysel terör yoluyla tırmanışı, edebiyatçıyı bir bekleyişe, dolayısıyla eylemsizliğe ittiği gibi, okuru, basın organlarını da edebiyattan uzaklaşmaya götürdü." Nedir bunun nedeni? Özkırımlı'ya göre, anti-faşist mücadelenin yükselmesidir. "Gündemde faşizmin yenilmesi vardı ve sanatçı bu kavgada yerini almak zorundaydı." Fakat yine de sanatçı bir noktayı es geçmiştir: "Ama sanatçının, günlük siyasa içinde faşizme karşı koyarken yapıtlarıyla da daha güzel bir dünya için verdiği kavgayı etkin biçimde sürdürmesi gerekmez miydi?"[560] 1979'a gelindiğinde tablo hemen hemen aynıdır. "Bilinen koşulları yinelemek istemiyorum. (...) Bir kendini yineleme, bireysel duygulanımlarla oyalanma ve otobiyografiye kapanmanın yanı sıra gerçekliğin kavranışında, bakış açısının yanlışlığından doğan öze yönelik bir çarpıtmanın varlığı ürkütücü."[561] Sonuç olarak Türk romanı 12 Mart darbesinin ardından 1976 yılına kadar bir canlılık içine girmiş, fakat 1977'den itibaren bu canlılık yerini tümüyle bir bekleyişe, ilgisizliğe, okur kaybına,

---

[558] Murat Belge'den aktaran, Rauf Mutluay, (1977), "1976'da Roman ve Hikayemiz", **Varlık yıllığı 1977**, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 21 ve devamı.
[559] Atilla Özkırımlı, (1978), "1977'de Öykü ve Roman", **Edebiyat Yıllığı, 1978**, Nesin Vakfı, Yayınları, İstanbul: s. 53
[560] Atilla Özkırımlı, (1979), "1978'de Öykü ve Roman", **Edebiyat Yıllığı, 1979**, Nesin vakfı Yayınları, İstanbul, s. 69
[561] Atilla Özkırımlı, (1980), "1979'da Öykü ve Roman", **Edebiyat yıllığı, 1980,** Nesin Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 66

giderek romansızlığa, hem roman babında, hem roman üstüne düşünme babında romansızlığa dönüşmüştür.[562]

Bu romansızlık kendini sayılarla da apaçık göstermektedir. Geriye doğru gidersek, 1979 yılında roman olarak toplam yalnızca 18 kitap yayınlanmıştır; 1978 yılında toplam 15, 1977 yılında 21, 1976 yılında toplam 18 kitap yayınlanır ki bunların önemli bir bölümü hiçbir iz bırakmadan unutulur gider.[563] Bazıları ise, geç tarihlerde yayınlansa bile, Adalet Ağaoğlu'un *Bir Düğün Gecesi* gibi, (yayın yılı 1979'dur) 12 Mart dönemine yönelen yapıtlardır zaten.

1974 sonrası romanımız, yükselen toplumsal hareketlere paralel olarak, adeta kendisine "edebiyat-dışı" bir misyon biçmiş ve bu misyonun da altında ezilmiştir. Türkiye'deki toplumsal gelişme her sanatçı gibi romancıyı da "siyasal bir tavır almaya zorlar. Daha doğrusu siyasal tavır sanat anlayışını belirler."[564] İşte bu belirleme ilişkisi, giderek politikanın roman üzerinde tam bir vesayetine yol açacak ve tümüyle yansıtmacı bir anlayışla romancılar, yaşanan gerçekliği sanatsal bir dönüştürmeye uğratmaksızın, tereciye tere satmaya kalkacaklardır. Romanda gerçekliğin kavranılışı, gerçekliğin mümkün olduğunca sadıkane bir anlatımına dönüşünce, gerçekte, gerçekçilikte ortadan kalkmış, gerçeğin kötü birer karikatürü ortaya çıkmıştır. Okurun içinde bulunduğu gerçeklik ise, hem mecazi hem gerçek anlamda, romandakinden çok daha "kanlı canlıdır."Kuşkusuz burada sanatı vesayet altına alan politikanın bizzat kendisinin faşist hareketin yükselişini durdurmak adına, gündelik mücadeleye kilitlenmiş olduğu anımsanırsa, bu vesayetin roman açısından hiç de verimli sonuçlar doğurmayacağı ortadadır. Vasi, koruması altında bulunana anti-faşizm dışında hiçbir şey sunmamakta, hiçbir şey beklememektedir. Dolayısıyla, politika kendisini ne kadar gündelik mücadelenin dışında uzun erimli hedeflere yöneltebildiyse, roman da o ölçüde daha geniş bir bakış açısına kavuşabilmiştir. Yani hep güdük kalmıştır. Devrimci mücadele nasıl giderek, bir okulu, bir yurdu, bir fabrikayı ya da mahalleyi faşist işgale karşı korumak anlamıyla sınırlanmaya başladıysa, aynı şekilde kendini devrimci sayanların

---

[562] Öyle ki 1977 yılında yayın hayatına başlayan bir dergi, **Türkiye Yazıları** dergisinin 1980 yılına değin tüm sayıları incelendiğinde roman ve Türk romanı üstüne yazı ve değerlendirmelerin bir elin parmaklarını geçmediği görülür. Aynı şekilde, Berna Moran, **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış'** dizisinin üçüncü cildinde ilginç bir biçimde, 12 Mart romanlarını değerlendirdikten hemen sonra, aradaki diğer romanlara hiç değinme gereği duymadan, 12 Eylül sonrası romandaki değişime ve 12 Eylül romanlarını değerlendirmeye geçer.

[563] Sayılar, yukarıda sıkça adı geçen edebiyat yıllıklarından derlenmiştir.

[564] A. Özkırımlı, (1976), s. 46

romanları da bunu yansıtmakla sınırlı kalmışlardır. Sonuç olarak, nasıl ki devrimci mücadele, topyekun sistemin tümüyle bir hesaplaşmaya gidecek yolu açamadı ve sisteme alternatif projelerin üretildiği bir alan olamadıysa, roman da aynı şekilde, sistemin ve ilgili ürünün varolduğu koşulların topyekün bir eleştirisine yönelemedi; yansıtmakla yetinmek zorunda kaldı. Bu da ister istemez, romanın içeriğinde devrimcilere, anti-faşist mücadeleye, işçi sınıfına yer veriliyorsa, nasıl yer verildiğine bakılmaksızın o romanın devrimci sayılmasına yetti de arttı bile. Politikanın vesayetine sığınan roman elbette politikanın ölçütlerini kabul edecekti ama ne yazık ki politikanın o dönemde sanata ve hele de romana dair hiçbir ölçütü, hiçbir programı yoktu. [565] Giderek politik çevrelerin çıkardığı sanat dergileri de mümkün olduğunca geniş bir sanatçı çevresini kendi dergisinde tutmaya çalışmaktan öte bir amaca hizmet etmemeye başladı.

İşte bu koşullar altında roman ya kendisine politikanın sunduğu bakış açısıyla yetinip, politik sığlık ölçüsünde sığ bir içerikle yansıtma işleviyle yetindi ya politik bağımlılığı redderek nesnellik görüntüsü altında toplumsal gelişmeyi anlamamazlığa gelip, kendi üslupsal ve biçimsel çalışmaları tümüyle teknikmiş, hiçbir politik yönü yokmuş gibi bir görüntü yaratıp bir tür sanatçı ideolojisine sığındı ya da politikanın sığ diliyle kendisinin ve toplumsal gerçekliğin kavranılamayacağını ve bu dilin dışında alternatif bir politik ve sanatsal dilin zamanının gelmediğini farketmekle birlikte, bu dilin dışında, kendi iç sesinin trajik diline kapandı.

En sonuncudan başlarsak, bu trajik kapanışın en iyi örneğini kuşkusuz Tezer Özlü vermektedir.

"Kültür bir Şeye cesaret edebilme sorunudur. Okumaya cesaret edebilme, bir görüŞe inanmaya cesaret edebilme, görüŞlerini açıklayabilme cesaretidir"[566] diyen Tezer Özlü'nün adeta bütün yaşamı bu cesaret üstüne kuruludur. İlk bakışta, tıpkı Oğuz Atay'da karşımıza çıktığı gibi, bir "Tutunamayan'la" karşı karşıya olduğumuz hissini uyandırsa da *Tutunamayanlar*'ın gerek Selim Işık'ından, gerek Turgut Özben'in den farklı bir karakterdir karşımızdaki: Bir devrimcidir. Politik anlamda değil ama. Çözümsüzlüğün kendini dayattığı yerde intiharı ya da izini kaybettirmeyi seçmeyen, kendi sınıfsal kökeninin, küçük

[565] Bu konuda bir tartışma için bkz. Akif Kurtuluş, (1988), " '70'lerde Devrimci Politika, Devrimci Sanat", **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998), c. 7. S. 2366 ve 2367

[566] Tezer Özlü, (1990), **Kalanlar**, İstanbul: Ada Yayınları, s. 38

burjuva oluşunun bilincinde olan ve devrimciliğini de böyle anlamlandıran bir devrimci. Cesaretinin sınırlarını da bu yüzden abartmaz. Cesaret ve korku yan yanadır. "Güç ve korku her zaman yan yanadır."[567]

Tezer Özlü'nün bütün yapıtları kendi özyaşam öyküsünün bir izdüşümü sayılabilir. Kitaplarının kahramanı kendisidir. Geleneksel küçük burjuva değerlerine ve yaşam tarzına kendi bildiğince sırt çevirmeye çalışan ama bunu yaparken de küçük burjuva var oluşundan kopamadığının farkında olan, dolayısıyla kendisine iri sözlerle büyük misyonlar atfetmeyen, toplumdaki o büyük korku, tehdit ve terör havasından kendi iç dünyasına sığınarak kurtulmaya çalışan ve bunu başaramadığı yerde de bu coğrafyayı terkeden bir kahraman. 1 Mayıs 1977 Katliamını Tezer Özlü ile Taksim'de yaşayan Leyla Erbil şu anısını aktarır: "O gece sabaha kadar uyanık Tezer. Sabaha kadar kapıları, camları, halıları siliyor, çatal bıçakları ovup parlatıyor. Devletin üzerine sıçrattığı kanı yuğup arıtmak istiyor. Sabah görüştüğümüzde bir kez daha bu ülkeyi terk edeceğine yemin ediyor. Mücadeleyi sürdürme lafları ediyorum ben, o ise, "Burası bizim yurdumuz değil ki, burası bizi öldürmek isteyenlerin yurdu!" tümcesini sürekli yineliyor..Hala da öyle değil mi? Ben, Tezer Özlü'nün sıkıntılarının , büyük ölçüde, kışkırtılan bu toplumsal şiddetten, korkudan kaynaklandığına inananlardanım. Burada Baudelaire için söyleneni anımsıyorum, "Baudelaire'i çıldırtan Fransız emperyalizmiydi..." Hepimizi de öyle!"[568] Tezer Özlü gerçekten de "deliliği" içerden yaşamış bir yazardır. Burada ele alacağım romanı *Çocukluğun Soğuk Geceleri* [569]de adeta bunun bir anlatımıdır.

Tezer Özlü de, Çetin Altan'ın daha önce andığım kitaplarındakini andırır bir biçimde, her ne kadar özyaşamsal öğelerle yoğun olarak yüklüymüş gibi görünse de, gerçekte özyaşam öyküsü yazmak yerine, kendi geçmişinin labirentlerinde okuru dolaştırarak, bir anlamda toplumda örgütlü, örgütsüz ama en küçük birimine kadar sızmış bir şiddeti anlatıyor. Fakat özellikle bu kez şiddetin yoğunlaştığı alan psikiyatrinin hakimiyetindeki alandır. Akıl hastaneleri, şok tedaviler, kendi evlerimizin içine kadar sızmayı başaran psikiyatrik tedavi yöntemleri, bizi bize rağmen ve bizim iyiliğimiz için hastanelere kapatan ya da evlerimizde psikiyatristlerin eline teslim eden

---

[567] Agy, aynı yerde.
[568] Leyla Erbil, (1998), **Zihin Kuşları**, İstanbul:Yapı-Kredi Yayınları, s. 128
[569] Tezer Özlü, (1997), **Çocukluğun Soğuk Geceleri**, Bu yayınevinde 4. Baskı, , İstanbul:Yapı-Kredi Yayınları

yakınlarımız...bu şiddetin yaygın taşıyıcıları ve yeniden üreticileri. Aynı zamanda meşrulaştırıcıları da onlar. Bütün bir toplum, neredeyse bütün üyeleri ve kurumlarıyla, sıra dışı gördüğünü normalleştirmek için saldırıya geçmeye hazırdır.

Romanın kuşkusuz benim konumu da ilgilendirmesi bir yana en çarpıcı bölümlerinden biri, bir elektroşok seansının aktarıldığı kısımlardır. Elektrokşok deneyimini yaşamış bir insan olarak Özlü, bize elektroşokun ancak başlangıcı ve bitişi olduğunu belirttikten sonra, okuru o şokun tam ortasına sürükler ve ortada yaşananın neler olduğunu tüyler ürpertici bir biçimde aktarır.

"Bana elektroşok veriyorlar/ belki de beni elektroşokla konuşturma yöntemine gidiyorlar/ doktor eve gelmiş olmalı(...) kim bilir belki de elektriği iyi ayarlayamadı/ ya da kent ceryanı işte/ yükselir alçalır / ve öldürür insanı/ ve işte beni şimdi evimde şok komasına soktular/ konuşturmak mı istiyorlar/ kocam gerçekten aldatılıp aldatılmadığını öğrenmek mi istiyor/ aldatılsa ne olur aldatılmasa ne olur/ (...) bana bunu yapmamalıydılar(...) hepsine her zaman hastayken de iyi davrandım/ kimseye bağırmadım/ kimseye saldırmadım/ acıları kendim çektim her zaman/ öleceğim de ne olacak/ ölsem ne olur..." (s. 47) Bu şok komasının ardından kahramanımızın ağzından şu sözler dökülür: "- Ölüyorum, devrimci mücadeleyi bensiz sürdürün, diyorum." (Aynı yerde) Bu söz birden bire irkilticidir. Bu ana değin, bildiğimiz anlamda anlatıcı/yazar herhangi bir devrimci mücadelenin içinde olmamıştır. O halde?

"Devrimci mücadele zaten onsuzdu. Ama işte ölümle burun buruna geldiğini sandığı o son anda ağzından kaçırdığı söz, yaşamında yan çizdiği devrimci mücadeleyle ilgilidir. Vicdana yerleşmiş olan tarihi bir sorumluluk duygusuyla eksilenmedir bu. Giderek bir çeşit vasiyettir. "Ben o mücadelede yer almadım sizler alın" gibi."[570] Eğer Tezer Özlü'nün söze ilişkin hemen altta yer alan açıklamasını yok sayarsak, geleneksel siyaset yapma biçimlerinden biri olarak Özlü'nün, anlatıcının devrimci mücadele içinde yer almadığını, "yan çizdiğini" saptayıp, Leyla Erbil'e hak verebiliriz. Ama Erbil, çok sevgili dostu Özlü'ye biraz haksızlık etmekte ya da onu yanlış anlamaktadır. O irkiltici cümlenin ardından parantez açan Özlü şu notu düşme gereğini duyar: "(Ne 12 Mart döneminde, ne öncesi ne de sonrası devrimci mücadele içinde kendime bir yer vermiş değilim. Düşünce ve davranışlarım küçük burjuva özgürlüklerinin

[570] Leyla Erbil, (1997), "Bir Romanı Okurken, Çocukluğun Soğuk Geceleri", Sezer Duru, (Haz.), (1997) **Tezer Özlü'ye Armağan** içinde, s. 30, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları

sıkıcı sınırlarını yıkmaktan öte bir anlam taşımaz.)"(aynı yerde) Öyleyse yazar şok komasına dayanabilmek için mi devrimci mücadeleye bilinçsizce atıfta bulunmuştur? Bunu da reddeder Özlü. "Doğal bir istek. Benimle büyümüş, benimle gelişmiş, varoluşumun özü devrimci mücadelenin başarıya ulaşmasını istemek. Ölümle burun buruna gelince, kendiliğinden dışa yansımış bir dilek." (aynı yerde.)

Görüldüğü gibi, Özlü/anlatıcı için devrimci mücadele belirli tarihsel biçimler almasının ötesinde ya da belirli tarihsel biçimler altında yürüyen ya da yürüyemeyen bir süreç olmaktan çok, varoluşa dair ontolojik bir çekirdeği ifade etmektedir. Bu bağlamda Özlü/anlatıcı gündelik devrimci mücadelenin tarihsel, bildik biçimlerinin dışında kalmış sayılabilir ama kendi özüne dair yaptığı bu yollama ve özellikle yaşamındaki insan ilişkilerinde gösterdiği "gözü karalık" en azından kendi nitelemesiyle bile yetinilse, bir devrimciyle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu devrimcinin politik olarak ille de sosyalist nitelikli olması gerekmez. Fakat bu devrimci gelecekte bir zamanda gömülü ve açığa çıkarılmayı ya da ele geçirilmeyi bekleyen güzel günlere inanmayan, onu beklemeyen bir devrimcidir. Güzel günler, güzel yaşam gelecekte bir yerde değildir. Buradadır; şimdide.

"Onları seviyorum. Hepsi ülkenin acılarını duyan, düzenin değişmesi için çaba harcayan insanlar. (...) Sanki herkes daha güzel bir yaşamın gelip bizi bulmasını bekliyor. (...) Sonra arkadaşlarımızdan bir kaçı arka arkaya ölüyor. Daha güzel yaşamlara duyulan özlem ve bekleyişi onlarla birlikte gömüyoruz. Daha güzel yaşam diye bir şey yok. Daha güzel yaşamlar ötelerde değil. Daha güzel yaşam başka biçimde değil. Güzel yaşam burada. Taksim Alanı'nda. (...) Başka yerde, daha başka biçimde bir güzel yaşam yok. Güzel yaşamın sınırları, ölen, gömülen arkadaşlarımızın yaşadığı kadar."(s. 56)

Tezer Özlü'nün yaşamın tüm alanlarında temel bir ölçütü vardır: İnsan! Yaşamı anlamlandıran, kişiye yaşadığını hissettiren, var olduğunu hissettiren, yaşamın güzelliğini ifade eden tek şey insandır. Bu anlamda Özlü için öteki bir cehennem değildir. Tersine, cehennem ötekinin olmadığı boşluk, kişinin kendiliğiyle yapayalnız kalmasından başka bir şey değildir. Özlü, ancak kendi varoluşunun yanında bir başka varoluşu hissedebildiği, kendi varoluşu ötekinin varoluşundan geçerek kendisine yeniden döndüğünde yaşamı algılayabilmekte, anlamlandırabilmektedir. Geride bıraktığı notlarının bir yerinde şöyle der: "Yanımda bir canlının yatmasını neden bu kadar istediğimi şimdi daha iyi

duyuyorum. (...) Kendi yaşamıma inanmıyorum. Ya da kendi varoluşum yetmiyor bana. Yanımdaki bir tene değip, yürek atışlarını duyabildiğimde, yaşamın gücünü algılıyorum."[571] Tezer Özlü, bir yandan delicesine insana bağlıyken, öbür yandan bu insana ilişkin hayale kapılmıyor gibidir. Bağlandığı güzel insanların, yaşamı güzelleştiren insanların tarihsel olarak verili ve bununla malül olduğunun bilincinde gibidir. "Bir ülkede kafeterya açılmasını bile revizyonizm diye adlandıran, katı, gerçekle bağdaşmayan bir toplumcu düşüncenin savunucuları. İleride bürokrat ya da teknokrat ve küçük burjuva aile babaları olacaklar. Devrimcilikleri gençlik, üniversite yıllarında kalacak"(s. 57) gibidir bu insanların; kaldı ki ölen, gömülenler de bunlardan farklı değildir. Ama gün gelecek, "Batı kültürüyle, çağların yadsınamayacak bu kültürüyle toplumcu kültürü gereğince bağdaştıracak bir kuşak da yetişecek[tir] elbet." (aynı yerde) Özlü belli ki çağların yadsıyamayacağı Batı kültürünün tarihsel bir veri olduğunu düşünmemektedir. Bu belli bir öze karşılık gelmektedir: Belli bir insani öze. Aynı özcü anlayışı bir başka yapıtında, *Eski Liman* adlı öyküsünde de sergiler: "Devrimci inançları olan kadınların sert, militan bir dışgörünüşe bürünmelerine karşıyım. Kadın, kadın olabilmeli. Bu da kolay değil. Halklara olan sevgisini, insan ancak bireylerle olan ilişkilerinde geliştirebilir. Çok sevmeyen, çok sevişmeyen birinin insancıl bile olabileceğine inanmıyorum."[572] Belli ki Tezer Özlü, tarihsel olarak belirlenen bir kadınlık durumundan öte, bir "kadınlık özü"nün varlığına inanmaktadır. Kadın ya da erkek, Özlü'nün insana atfettiği bu öz her durumda "iyi" bir öz olmalıdır. Bu, Özlü'nün insani kötülüğü görmezden geldiği ya da gördüğü yerde Polyannacılık oynadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, insani kötülüğü derinden yaşamış bir isim olarak yazar, hem bunun farkındadır hem de hiç idealize etmeden, aksine çırıl çıplak sunar okuruna. Fakat bu kötülüğün temsilcisi insanları ("Yeni türeme, insanlıktan yoksun, karaborsacı zenginler" s. 56) insani özden yana eksik sayar. Bu bağlamda da bu kesimler, yazar için insanlık-dışı addedilmek gerekir. Ancak, Özlü, insanı maddi olarak kavrayamadığı ölçüde düş kırıklığına uğraması da kaçınılmaz olacak ve *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta, yine Oğuz Atay'vari bir sitemle şöyle diyecektir: "En yakın dostlarım romanların kahramanları gerisindeki yazarlar mı olmalıydı?"[573] Fakat bu sitem ve kırgınlık, Tezer Özlü'de hiçbir zaman bir umutsuzluğa ve küskünlüğe, hele yaşamdan sırt

[571] Tezer Özlü, (1990), s. 44
[572] Tezer Özlü, (1987), **Eski Bahçe, Eski Sevgi**, İstanbul: Ada Yayınları, s. 59

çevirmeye dönüşmez. Sırtını çok sevdiği yazarların başında gelen Cesare Pavese'ye yaslasa da "Yaşanılacak bir yaşam vardır. Üzerine binilip dolaşılacak bisikletler vardır. Yürünecek yaya kaldırımları ve tadına varılacak gün batımları vardır" demeyi ihmal etmez.[574] Umutsuzluğu neredeyse tümden yaşamından çıkarıp atmıştır. "Hiçbir şeyin değişmeyeceği umutsuzluğuna kapıldığım kısa anlar kadar korkunç ve umutsuz anlar" tanımamaktadır Özlü.[575] Her şeyin değişmek zorunda olduğunu, değişeceğini bilmektedir. Adeta içgüdüsel olarak bilmekte ve buna inanmaktadır.

İşte Özlü'nün devrimciliği gücünü bu tarih üstü insani öze duyduğu güvenden ve aşktan alır. Bir yandan, özellikle *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta toplumun bütün geçerli ve özellikle burjuva, küçük burjuva kurumlarından ve yaşam tarzından nefretini ilan ederken, öbür yandan bu kurum ve yaşam tarzları içinde yer almak zorunda olduğunu açıkça kabul eder. Ama bu yer alış, içinde olmak zorunda olduğuna teslimiyet anlamına gelmez hiçbir zaman. "Değişecek. Dünya küresinin dağları, denizleri, okyanusları, (...) kent ve köyleri nasıl değişiyorsa, insan ilişkileri de değişecek. İnsandan, içgüdüleri ile bağdaşmayan uğraşların beklenmediği bir dönem de olacak. Kurallar doğrultusundaki bir yaşam yalnız ve yalnız durgunluktur."[576] Burada Özü, karşımıza adeta sürekli bir devrimci portresiyle çıkmaktadır. Bir yandan kurallara meydan okurken, gerçekte meydan okuduğunun değişimi önleyen taşlaştıran kurallar olduğu da açıktır. Bu anlamda muhtemel bir ütopyanın elbette uzağındadır Özlü ama öbür yandan, insana, insanın içgüdülerine yaptığı atıfla muhtemel insani bir dünya ütopyasının tam da içine batmıştır![577]

Bu batış ve gömülüşün tam karşı ucunda insanın tümden kovuluşunu temsilen, yaşanan süreci salt bir üslup alıştırmasına, temrine indirgeyen, kahramanlarını ne idüğü belirsiz, kerameti kendinden menkul bir toplumsal sürecin, yine ne idüğü belirsiz tanrılarının elinde bir kuklaya, stilize edilmiş bir kuklaya dönüştüren, sözümona bir nesnellik peşindeyken tam tersine öznelliğin ve giderek öznel gerçekliği bütün bir maddi gerçekliğin yerine ikame etmeye

---

[573] Tezer Özlü, (1984) **Yaşamın Ucuna Yolculuk**, İstanbul: Ada Yayınları s. 55
[574] Cesare Pavese'den aktaran Tezer Özlü, (1997), "Marburg Edebiyat Ödülü Üzerine", Sezer Duru, (Haz.) (1997) içinde, s. 152
[575] Tezer Özlü, (1984), s. 77
[576] Agy, s. 77-78
[577] T. Özlü'nün bu kitabı Almanca olarak 1982'de yazılmış, Türkçe'de 1984'te yayınlanmıştır.

kalkışan bir perspektifin sözcülüğüne soyunan, bir başka dil arayışı, Ferit Edgü vardır. İki romanıyla; *Kimse* [578]ve *O (Hakkari'de Bir Mevsim)*[579]

Her iki roman da aynı coğrafya parçasında ve aynı zaman diliminde geçmektedir; aynı şeyler anlatılmasa da. Coğrafya, Hakkari ili ve Pirkanis köyüdür. 1960'tan sonra başlayan yedek subay öğretmenlik uygulamasıyla bu dağ köyüne düşen, yabancı dil bilen, bir deniz çocuğu olarak dağın gerçeğinden habersiz, kent kültürünün içinden çıkma, dolayısıyla kırsal kültürden habersiz bir aydının, öğretmen rolünde köy ve dağ kültürüyle karşılaşmasının romanıdır ikisi de. Ama farklı açılardan. Yazar, *Kimse* başlığının hemen altına parantez açıp bir açıklama yapma gereğini duymuştur: "Belli bir sürede (bir karakış boyu) belli bir noktada (ülkemizin doğusunda on üç haneli, yüz on dört nüfuslu Pirkanis adlı dağ köyünde) anmak, ansımak, anlamak, sormak, karşılık aramak ve özellikle yaşamı sürdürebilmek için yapılmış konuşmalardan seçmeler ya da monolog'un diyalog'a dönüştürülme çaba(lama)sı"(s.5)

"Özellikle yaşamı sürdürebilmek" için kendi belleğinden başka "sermaye"si olmayan aydın, *Kimse*'nin uzunca birinci bölümünde bir iç konuşmanın içinde debelenir durur. Ancak bu iç konuşmanın içindeki her öğe gerçekte kaba bir çerçeve malzemesi olmaktan öteye geçmez. Önde olan, altı çizilen sürekli anlatıcı/aydının kendi benliğidir. Kendi benliğinin dışındaki her şeyi kabalaştırarak bir eşyaya indirger. Örneğin bir gezisi sırasında yanında olan kadın, kadın değildir, "yanındaki dişi"dir yalnızca. Zamanı geldiğinde soyulacak ve sevişilecek, uyunacak, sonra uyandırılıp yemeğe götürülecek bir dişi.(s. 50 ve devamı) Bu bölümün temel esprisi aydının yaşamak için tek dayanağının kendi bireysel yaşamı ve bu yaşamın belleğine kazıdıkları olduğudur. Sanki yaşananlar belleğe kazınsın diye yaşanmıştır. Bunlar bir gün yazılacaktır, bu kesindir adeta, öyleyse en estetik biçimde ifade edilmek üzere yaşanmalıdır. Her ne kadar geriye dönük bir yazıcılık söz konusu gibi görünse de gerçekte, yazma eylemi her şeye, yaşama önceldir. Her şey yazılmak üzere yaşanmıştır.

Kitabın ikinci bölümünde bu değişir gibi olur. Yalnız aydının objektifi Pirkanis köyüne, yani kendi dışına çevrilir. Bu bölümde "Ferit Edgü, köy gerçekliğini, köy insanlarını "Bir objektif gibi" anlatıyor: Duygulanmalardan

[578] Ferit Edgü, (1984), **Kimse**, 3. Baskı, İstanbul: Ada Yayınları
[579] Ferit Edgü, (1980), **O (Hakkari'de Bir Mevsim)**, 2. Baskı, İstanbul: Ada Yayınları

ve bir *objektif gibi* anlatacağım." (s.132.) İtalik olarak verilen bu benzetme, nesnellik iddiasının daha baştan vurgulayarak öne çıkartıyor. Ancak, gerek Naci'nin gerek Edgü'nün ihmal ettiği bir şey var: Objektifi sorgulamamak. Objektifin kendiliğinden nesnel olarak kabul edileceği varsayılıyor. Oysa, objektifin sözümona nesnelliğinde, kendisini tutan elin, vizörden bakan gözün ve deklanşöre basacağı anı hesaplayan parmağın seçimleri gizlidir;. Dolayısıyla altı ne kadar ısrarla çizilirse çizilsin objektif gibi anlatma nesnel bir anlatma, hele de doğru bir anlatma anlamına gelmez. Örneğin, Pirkanis köyü muhtarı bir hasta bebek için yardım istiyor. Kahramanımız yardım edemiyor ve bebek gece ölüp, sabah hemen gömülüyor. Ertesi gün kahramanımız bebeği sorduğunda öldüğünü ve gömüldüğünü öğreniyor. Şöyle devam ediyor Edgü: "Hiç kimsenin yüzünde bir acının iziyle karşılaşmadın. Sen de defterinde, Ölüm doğal burada, diye yazdın, diyor Birinci ses. Evet diyor İkinci ses. Birkaç gün sonra babası döndüğünde ve çocuğunun ölümünü öğrendiğinde, pek doğal karşılamıştı bunu."(s. 139) İşte objektifin anlattıkları: Belli ki Pirkanis'in köylüleri taştan yapılmış. Kahramanımız burada ölümün doğal olduğu saptamasını yapıyor ve köylüler adeta bu saptamayı doğrulamak istercesine taş kesilmiş bir halde hiç tepki vermiyorlar. Okur, köylülerin ölüme alışkın olduğunu düşünebilir ama bunun nasıl olup da doğallaştırıldığını sorgulamasına izin vermiyor Edgü. Alışkanlık adeta kendiliğinden doğallığa dönüşüveriyor. Ferit Edgü'nün zaten doğruluk ya da yanlışlık gibi bir kaygısı görülmüyor roman boyunca: O, mümkün olan en iyi yazıcılık deneyiminin biçimsel mükemmellik olduğu kabulünden hareketle, en iyi anlatım yolunu tutturmaya çalışıyor. İkinci bölümdeki malzemenin bizatihi çarpıcılığı bu biçimsel mükemmelliğin daha da belirgin olarak öne çıkmasını sağlayan bir malzemeden öte bir anlam taşımıyor.

Kimse'nin birinci bölümünde bir diyalog, birinci ve ikinci seslerin girdiği bir diyalog vardır. İkinci bölüm, ikinci sesin neredeyse tek başına sürdürdüğü bir monologdur. Kitabın sonunda ise bu iki ses şimdiye değin sürükleyip getirdikleri sözü sorgulamaya başlarlar: Anlamını değil, varoluşunu adeta. "Nerden başlamıştık söze, ne zaman başlamıştık, niçin başlamıştık?" gibi sorularla. (s. 161) Bu niçin sorusunun yanıtı "Hangi söze?" dir. Bunun yanıtı ise, "*Bu* söze"dir. Eğer italik vurgulu bir Bu söz'den söz edilebiliyorsa, hangi söz sorusu yersiz ve anlamsızdır, çünkü soruyu öncelemektedir. Gerçekte *Bu söz* diye bir şey yoktur. Yalnızca söz vardır metin boyunca. Bizden önce

[580] F. Naci, (1999),**Yüz Yılın Yüz Romanı**, 1. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları, s. 550,

başlanılan ve bizim devam ettirip durduğumuz bir söz. Dolayısıyla, sözün bu söz olması anlamsızlaşmaktadır. Zaten yazar da bunu doğrulamaktadır. Her ne kadar vurgulu olarak öne çıkarılsa da bu sözün gerçekte *bu* olma vasfının neyi içerdiği belirsizdir. Neyi anlatmaktadır bu söz? Yalnızlığı mı? Sürgünü mü, bir dağ başını mı, lanetli insanların içinde lanetli bir insan olarak bulunmayı mı, neyi, belirsizdir. Ucu açık olarak belirtilen tek şey, birinci sesin yolculuğunun öyküsünü anlatmak istediğidir. (s. 163) Ama burada da yolculuğun anlamı belirsizdir. Yolculuk tümüyle kerameti kendinden menkul olarak bırakılır. Fakat nihai olarak dönüp dolaşıp, ne kadar dışsal ve nesnel gözükürse gözüksün, bütün malzemenin bir içkonuşmanın kendini kusmasına dönüştüğü görüldüğüne göre, yolculuk da bir iç yolculuk olmak gerekir. Yani, her şey yalnız ve aydın bir bireyin trajik serüveninin malzemesinden başka bir şey olmaktan öteye geçemiyor. Özkırımlı'nın saptamasıyla, Edgü'nün, "genel bir bireysellik de değil araştırdığı, özel olanı genel gibi göstermek. Bireysel trajiği, insanın trajiğiymiş gibi sunmak... Üstelik bunu biçimciliğiyle de geliştiriyor. Öznel bir gerçekliği gerçekliğin bütünüymüş gibi yansıtıyor."[581]

Özkırımlı bir açıdan Edgü'ye haksızlık ediyor sayılabilir. Şöyle ki Edgü, *Kimse*'den sonra *O*'da da aslında öznel bir gerçekliği gerçekliğin bütünüymüş gibi anlatıyor ve bunda çok içtenlikli bir tutum sergileniyor: Belli ki gerçekten de Edgü, gerçeklikten yalnızca kendi penceresinden gördüğünü anlıyor, buna inanıyor. Altında çok temelli bir yaklaşım yatıyor bunun: Görecelileştirme. Edgü her el attığını görecelileştiriyor. Bireyleri kesen, birleştiren eksenler yok onda. Her birey ayrı bir yolculuğun kahramanı ve hepsi de bu anlamda anlatılmaya değer ve hepsi kendi biçimleri içinde anlatılmalı. O halde, öznel gerçeklik dışında zaten bir gerçeklik yok. Uzayda sonsuzca uzayıp giden ve asla birbirinin yoluna çıkmayan yolculukların serüveni Edgü'nün yazıcılığı. Bu, yazarın objektifine daha çok dışa çevirdiği *O*'da da çok belirgin.

O da aslında bir yolculuk anlatımıdır. Yine her şey anlatılmak için yaşanmıştır adeta. Anlatmanın amacı da yalnızca anlatmaktır. Kendi dışında hiçbir yere gönderme yapmadığı gibi, kendisinin neyi içerdiği de belli değildir. Ama aslında bir bakıma anlatmak da olanaksızdır. En azından yazarın iddia ettiği gibi "bir insanın başından geçenleri anlatmak için başka insanlara" anlatmak olanaksızdır. (s. 12) Çünkü, "her kişinin bir başka yolu, bir başka yöntemi olmak gerekir. Denizde de, karada da hep buna inandım. Ve öyle

[581] A. Özkırımlı, (1994), s. 137

yaşadım. Benim burada sana sunduğum harita ve pusula binlercesinden, yüzbinlercesinden biri."(s. 15) Böylece, okurun bu haritayı anlama şansını baştan ortadan kaldırmaktadır yazar. Daha doğrusu, okurdan adeta korkmaktadır Edgü. Okurun kendi sırrını çözmesini önüne geçmek için, en baştan okurun kendi yöntemini vurgulayarak öne çıkartmakta ve metne yönelecek her eleştirinin önünü kesmektedir: "Bu sizin yönteminizin bir gereği, beni bağlamaz." Böylece aşırı görecelileştirme, Edgü'ye sımsıkı bir zırh sağlamış olmaktadır.

Bir yandan kendini güvence altına alan Edgü öbür yandan gerçekliğin olası tek biçimini kendi anlatımıyla sınırlayarak, iyiden iyiye öznelleştirmekte.

O'daki kahraman, K*imse*'nin kahramanıdır. Pirkanis köyüne düşmüş yalnız öğretmen. Ama gerçekte burada yapacağı hiçbir şey yoktur. Muhtar da tek bir şey ister ondan: "Sen bizim bilmediğimiz bir dili bilirsin ki bize o gereklidir. (...) Sen de çocuklarımıza tüm bildiklerini, bu konuştuğun dilini, okumanı yazmanı öğretirsin, oldu mu? Hep iyi şeyler öğretirsin. Çünkü bizim çocuklarımız bütün çocuklar gibi iyidir. Sonra bir de hesap yapmasını öğretirsin. Eh bu kadarını öğretsen işini yapmış olursun"(s. 23 ve 24) ve öğretmen bütün bunları çocuklara öğretecektir ama tam giderayak, romanın sonunda çocukların karşısına geçecek şunu isteyecektir: "Ben, şimdi giderayak sizden bir şey istiyorum: bütün öğrettiklerimi unutun. Dünya dönüyor, evet, ama belki de burada, bu dağ başında dönmemesini bilmek daha doğrudur. (...) Benim için doğru olan, sizin için doğru değildir. Benim için gerekli olan sizin için gerekli değildir." (s. 199 ve devamı.) Görüldüğü gibi, öğretmenle köy arasında başta ne kadar büyük bir uçurum varsa, sonda da o uçurum korunmakta, üstelik korunması meşrulaştırılmaktadır. Edgü için, onlar "karın üstünde yalınayak yürüyüp ölmeyenler"dir ve adeta hep öyle kalmalıdırlar; kalmalıdırlar ki Edgü'nün kahramanı o uçurumda kendine yeni yollar, yeni serüvenler bulsun. İki tarafı birleştiren hiçbir ortak zemin yoktur. Böyle bir zemini aramanın anlamı da yoktur. Onlar, bir kışı çay içip otlu peynirle geçirebilir, "biz" ise geçiremeyiz. O halde yapacak bir şey yoktur. Herkesin gerçeği kendisinedir. Nihai olarak Edgü, kahramanına bütün öğrettiklerinin yalan olduğunu itiraf ettirip, son ve nihai gerçeği söyletir: "Şimdi söyleyeceklerim gerçek: yavrularım, insanlar üç aylık bebe iken, nedeni bilinmeyen hastalıklardan ölmeden de yaşayabilirler. Cüzzam, trahom bir alınyazısı değildir. Hiçbir şey bir alınyazısı değildir yavrularım. Bu kadar.

Benim söyleyeceğim gerçek de bu kadar işte."(s. 200) Alınyazısı değilse nedir? Tıpkı, karda yalınayak yürüyüp ölmemeleri gibi doğaldır! Trahomun bir alınyazısı olmadığını söylemenin bir şeyi değiştirmeyeceğini baştan söylemiştir yazar okuruna. Tıpkı dünyanın döndüğünün bilgisi, nasıl bu dağ köyünden hiçbir değişiklik yaratmadığı ölçüde anlamlı değilse ve bu yüzden yazar dönmediğinin bilgisinin daha tercih edilir olduğunu söylemişse, aynı mantık burada da geçerlidir: Trahomun bir alınyazısı olduğunu bilmek, olmadığını bilmekten daha iyidir, daha tercih edilebilir. Dolayısıyla aslında öğretmenin söylediği bu son gerçek de bir yalandan ibarettir: Kendisi için doğru olan ama köylüler için yalan olan; kendisi için gerekli bir bilgi ama köylüler için gereksiz. Yani, yazar her ne kadar son anda umutsuz bir kapanışın önüne geçmek ister gibi bir hamle yapmışsa da aslında hamlenin hedefi öznel varoluşun kendisidir. Burada, Pirkanis'te yaşam onun için bir alınyazısı değildir. Kendi hayatının belli bir aşamasının sonuna geldiği anda hiçbir şeyin alınyazısı olmadığını söyleme cesaretini bulması bu yüzdendir. Nasıl olsa, artık kendisi Pirkanis'te kalmayacaktır. Ondan sonrası onu hiç ilgilendirmiyor, en azından belirli bir bağlamda. Bu yüzden, Pirkanis'teki varlığının sonunda, bu sona kendini inandırabilmek için hiçbir şeyin alınyazısı olmadığını beyan ediyor.

Kuşkusuz kahramanımız Pirkanis'ten ayrıldıktan sonra da Pirkanis'i içinde taşımıştır hep. "Her kim ki seni gerçekten yaşamıştır bir inilti sürüp gider yaşamında, düşünde. Örneğin: Senden ayrıldıktan sonra büyük, sana hiç benzemeyen gerçek kentlere gittim. (...)İnce, uzun, sarışın kadınlarla sevişiyordum, rahat, sıcak, otel odalarında. Ama her sevişmede, sende konakladığım günlerin, gecelerin yatakları, o yataklarda yaşanan yalnızlığın karadüşleri çıkageliyordu."(s. 10 ve devamı) Sanki yazar bu romanı o kara düşlerden kurtulmak için yazmış gibidir. Kara düşler yeni serüvenlerin önünde bir engel oluşturmakta, en azından tadını kaçırmaktadır. Bunu yazıp anlatarak dışlaştırmış ve arınmıştır. Artık "yepyeni bir yolculuğun eşiğindeydim. Dağlardan sonra, ırmaklar-" Roman bu cümleyle biter. Daha yola bile çıkmadan gerçekte Pirkanis çoktan geride kalmıştır bile. Halit "Bana verdiğin sözü unutma, dedi. Unutmayacağım, dedim. (Hangisini, hangisini unutmayacağım?) Unutmayacağım dedim bir kez daha. Yolun açık olsun, dedi. Gerçekte söylenecek tek söz de buydu: yolun açık olsun." Yoksa Pirkanisli Halit'in son anda oyunu bozmaya kalkışması ihtimali vardır. Unutma dileğinin arkasını getirebilir ve önündeki yolculuğu zehir edebilir. Tek söz söylenmeli, yolun açık

olsun ve gidilmeli; arkaya bile bakmadan. Yazar da bunu yapmaktadır. İşte Edgü'nün yer yer bir fotoğraf makinasının soğukluğunu andırırcasına stilize ettiği gerçek, nihayetinde dönüp dolaşıp öznelliğin kutsanmasına varır; barındırdığı aşırı görecelileştirme nedeniyle.

Ferit Edgü, aynı görecelileştirmeyi ve bunun sonucunda belli bir anlama biçimini doğru ve meşru olarak kabul ettirme dayatmasını, bir toplumsal-siyasal olay üzerine yazdığı bir başka metinde, *Yazmak Eylemi*'nde de açıkça sergilemktedir. *Yazmak Eylemi Bir Toplumsal/Siyasal Olay Üzerine 101 ÇeŞitleme* [582]adını verdiği kitapta Edgü amacını şöyle açıklar: "Sanatçının düşgücünden değil, yaşanılan, tanığı olunan, sonuçları herkesi ilgilendiren bir olayın değişik üsluplarda nasıl dile getirilebileceğini göstermek istedim." (s. 8. Önsöz) Edgü bunu yaparken, "bir yazar olarak, söz konusu eylemden yana ya da ona karşı olmak gibi, kolay bir yandaşlık yolunu izleme"diğini, böylesi bir yan tutmanın amacına ters düşeceğini, kendisinin ne tanık, ne yargıç, yalnızca bir yazar olduğunu belirtir. Edgü, gerçekten de "kolay bir yandaşlık" yolunu seçmemiştir. Daha zordur onun seçtiği yandaşlık, daha incelikli, daha ustalıklı ve sözcüklerle üstü iyiden iyiye örtülmüŞ.

Edgü'nün Türkçe'nin olanakları içinde ele aldığı olay 1980 yılı 14 Şubat'ında, önce İstanbul'da, sonra diğer büyük illerde yaşanan esnafın kepenk kapatma eylemidir.

Tanık, yargıç ya da taraf olmadığını savunan Edgü eylemi 101 ayrı kişinin ağzından, 101 ayrı üslupla yazar. Fakat nedense bütün bu üslup ya da kişilerin hemen hemen tümü, eylem için hep aynı yakıştırmayı, aynı nitelemeyi kullanırlar. Örneğin, en baştan başlayarak, "anarşistlerin marifeti", "gizli örgütlerin buyruğu", "sağcı ya da solcu (çünkü amaç bir, yollar ayrı)" kişilerin işi, "anarşinin dükkanlara sıçraması", tekrar "anarşistlerin buyruğu", yine "anarşistler", "karanlık günlerin eylemi", "militanların tehdidi", "vatana yazık oluyor", "çocukların kanına giriyorlar", "teröristlerin esnafı sindirmesi", "anarşistlerin ve teröristlerin eylemi", yine "anarşistler" ve yeniden "anarşistler"....bu böyle devam edip gider. Nerdeyse iki üslup/kişiden biri eylemin anarşist ve teröristlerin işi olduğunda hemfikirdir. Edgü haklıdır, onun ağzından bir tanık ya da yargıç değil, gizli bir faşist konuşmaktadır! Resmi söylemin anarşi/terör edebiyatını olduğu gibi veri sayan Edgü, sözümona Türk

[582] Ferit Edgü, (1980), **Yazmak Eylemi, Bir Toplumsal/Siyasal Olay Üzerine 101 Çeşitleme**, 2. Baskı, İstanbul: Ada Yayınları

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

dilinin olanakları içinde üslup alıştırması yaparken gerçekte bu söylemi bütün üsluplara ve onların temsil edildiği toplumsal kesimlere içkin, yaygın ve meşru gibi göstermekten öteye gitmemektedir. "Nesnel" adını taşıyan üslup denemesi bile bunun dışına çıkmamakta ve şöyle bir saptama yapmaktadır: "Bir tedhiş grubunun eylemi sonucu olduğu söyleniyor."(s. 27) Hiçbir üslup denemesinde, sözümona eylemi düzenleten o militanlara ait üslup alıştırmalarında bile, eylemin o günkü antifaşist direniş ve doruktaki ekonomik bunalımla ilişkisi kurulmamaktadır.

Eylem adeta bir tedhiş grubunun kafasına göre uydurduğu, gerçekte hiçbir toplumsal karşılığı olmayan, hiç düşünülüp taşınılmamış ve yalnızca toplumu sindirmeye yönelik bir eylemdir. Üstelik eylemi yaşayanlar, esnaflar ve ondan etkilenenler de eylemle hiçbir toplumsal bağ kurmazlar nedense. Hepsi eyleme kendi açısından bakar. Kimi akşam yemeğini nasıl kotaracağını düşünür, kimi kendisinin unutkan olup olmadığını vs. Ama hiç kimse bir diğeriyle ortak bir zeminde buluşmaz. Hepsinin bakış açısı ayrıdır. Yazarın iddiasını doğrular bu da adeta: Bir üslup, bir insandır. Ama aynı yazarın okurun gözünden kaçırmak istediği bir nokta vardır: Hiçbir ortak yanı olmayan, bakış açıları farklı farklı olduğu görülen bu insanlar, her ne hikmetse, ağız birliği etmişçesine eylemi anarşist/teröristlerin işi olarak niteleyiverirler, kolayca! Dolayısıyla, gerçekte ortak bir zeminleri vardır ama Edgü bizi bu zeminin olmadığına inandırmak istemektedir. Bu zemin ya da tüm üslupları yatay olarak kesen bu üslup da devletin resmi söyleminde ifadesini bulan faşist söylemdir.

Ferit Edgü ve Tezer Özlü 1974-1980 arasında yaşanan toplumsal sürecin yarattığı iki ayrı öznel deneyim alanının edebiyat düzeyindeki iki işaret fişeğidir. Özlü, bir yandan içinde bulunduğu toplumun bu kaosu hak etmediği düşüncesi içinde, niteliği belirsiz de olsa bir geleceğe inanırken, giderek yalnızlaşmış ve nihayet tek dostunun roman kahramanlarının gerisindeki yazarlar olduğuna inanmış ve onların dünyasına kapanmıştır. Ama bu kapanışın arkasında bile yaşanacak daha güzel bir yaşamın olduğu inancı vardır. Öteki, Edgü ise görecelileştirme ve öznelleştirme yöntemiyle bütün toplumsal süreci ve bu sürecin öğelerini yalnızca kendi öznel dünyasının serüvenleri için birer oyuncuya indirgemiş ve sonunda da kendisini bir anda, her tür insaniliği reddeden bir faşist söylemle içiçe bulmuştur. Dolayısıyla, Edgü için öznel deneyim dışında bir gerçeklik söz konusu bile edilemez. Öznel deneyimin bu düzeyde mutlaklaştırıldığı yerde de ütopyanın söz konusu bile edilemeyeceği

açıktır. Şimdi bu iki öznel deneyimin dışında, sürece verilen toplumsal tepkileri daha toplumsal bir bağlamda işlemeyi amaçlayan romanlara göz atabiliriz.

B. KAOSA AYNA TUTANLAR

Yukarıda, bu dönemde kimi romancıların ve romanların siyasal ve toplumsal gelişmeyi anlamazlığa geldiğini, kimi romanların siyasal sığlığa sığındığını belirtmiştim. Burada, bunlara birer örnek vereceğim ve birincisi için Çetin Altan'ın *Küçük Bahçe*[583] ve *Viski*'sini[584], ikincisi için Aysel Özakın'ın *Alnında Mavi Kuşlar*'ını[585] ele alacağım.

Çetin Altan'ın ilk iki romanında, her ne kadar eleştirel yaklaşırsa yaklaşsın, şimdiki zamana teslim olduğu saptamasını yapmıştım. (Bkz. 12 Mart romanları ve Ütopya başlıklı bölüm) Altan, teslimiyetini bu romanlardan sonra, 1974 sonrasının hareketli günlerinde kaleme aldığı diğer iki romanında da *Viski* ve *Küçük Bahçe*'de de aynı biçimde sürdürür. Gerçekte, sanki Türkiye'de 12 Mart dönemi ile bu dönemin kapanışının ardından yükselen toplumsal hareketlerin belirlediği dönem arasında hiçbir ayrım noktası yoktur. Sanki Türkiye'de hiçbir şey değişmemiş gibi yazmaya devam eder Altan.

Çetin Altan'ın bu dört romanı da adeta tek bir romandır. Merkezde kimliği bilinmeyen ama solcu ve aydın olduğunu bildiğimiz bir kahraman ve onun çevresinde, onu belirleyen bütün bir toplumsal çevre; belirleyen ve ona düşman.

Viski bu düşmanlığın fantastik bir betimlenmesiyle açılır. Kurtarıcı rolüne çıkarılan kahramanımız, hayali bir kürsüden kurtarmak istediklerine seslenmektedir. "O güzel günleri hep birlikte yoğuracak, doğmamış güneşleri doğuracak, pişmemiş aşımıza soğuk su katanları hep birlikte kurutacağız."(s. 5) Ancak, kurtarıcının kurtarmak istediklerinde hiçbir tepki yoktur. Adeta sağır bir topluluktur bu. "Hiçbir şeyi algılamayan donuk ve anlamsız bir bakışla bakıyorlardı." Öyle ki bir ara kurtarıcı konuşmacı "Ulan kanınız mı dondu, hiç değilse yuh çekin budala herifler" diye bağırmak ister. (s. 6) Fakat hiçbir tepki gelmez. Sonra birisi "Allah'tan bahset" diye bağırır ve ne olursa ondan sonra olur, kalabalık birden konuşmacının üstüne yürür ve onu linç eder. Kurtarılacaklar için kurtarıcı, Rezil Köpekten başka bir şey değildir ve nihayet hesabı görülmüştür işte.

---

[583] Çetin Altan, (1998B), **Küçük Bahçe**, Bu yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi

[584] Çetin Altan, (1998C), **Viski**, Bu Yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi

[585] Aysel Özakın, (1978), **Alnında Mavi Kuşlar**, 1. Baskı, İstanbul: E Yayınları

Bu açılış sahnesinin ardından, Çetin Altan diğer romanlarında olduğu gibi, bu "Rezil köpeğin" geçmişine dönerek, aydın birey ile toplum arasındaki bu uçurumun nasıl biçimlendiğini sergilemeye girişir çeşitli aşamalardan geçerek. Kahramanımızın, yatılı okulda "Nallı Böcek", ilk gençlik yıllarında "Tatlı Budala", sonra "Ukala Bücür" ve "Sarhoş Serseri" aşamalarından geçerek "Rezil Köpek"e dönüşümünü öğreniriz. Fakat her aşamada kahramanımızla toplum arasındaki uçurum ve toplumun kahraman üzerindeki baskı ve şiddeti sabit bir veridir; farklı biçimler alsa da. Örneğin Nallı Böcek'in okulundan mezuniyet töreni bir cenaze töreni havasında verilir. Diploması verilen öğrenci kendisine uygun bir tabuta konulmakta ve "Bir ömür boyu tabutundan çıkamayasın. Evreni oyuncağından ibaret göresin. Ve can sıkıntısından patlayarak kokuşup gömülesin" duasıyla uğurlanmaktadır. Sıra kahramanımıza geldiğinde ise tabut yoktur artık. "Beni tabutuma koymayacak mısınız? Dedi.(...) Senin tabutun yok. (...) Çünkü seni buradayken linç ettik hepimiz." (s. 61) Çetin Altan bütün toplumu adeta bir kıyma makinası gibi tasarlamaktadır. İnsanları parçalayıp dilim dilim kıyan bir makinaya. Bu her aşamada böyledir ve bundan kaçış yoktur. Bu "kıyma makinası" romanın her aşamasında ara ara ortaya çıkan "garip, gözleri, burnu, ağzı olmayan biri..." olarak kendini gösterir. Bu garip kişi sürekli Rezil Köpek'in peşindedir. Sürekli onu linç etmek, hesabını görmek ister.

Bu linç isterisinin neden Rezil Köpeğin peşine takıldığını elbette bilemiyoruz. Herkes bir tabuta konulmuşken, neden bir tek o linç edilmiştir? Herkes can sıkıntısına mahkum edilirken, onun farkı nedir ki daha baştan linç edilir? Ancak okura bu açıkça söylenmese de hissettirilir. O farklıdır, çünkü salt kendi dünyasının değil, bir kurtarıcılığın peşindedir. Mitinglerde konuşmakta, toplumu uyandırmaya, bilinçlendirmeye çalışmaktadır. Fakat elbette bu Rezil Köpek aşaması için geçerlidir. Nallı Böcek aşamasında bu açıklamanın hiçbir değeri yoktur. Sonuç olarak bir farklılık hissettirilir ama ele verilmez.

Çeşitli aşamalardan geçerek nihayet linç isterisi başarıya ulaşır. "Kolları dökülüyor, parmakları dökülüyor, gözleri, beyni, bacakları dökülüyor... İki köpek yalıyordu kanını. (...) Biri – Nihayet rezil köpek hesabını gördük, diyordu... O biri, gözleri, burnu, ağzı olmayan biriydi....(....) Rezil Köpek bir daha dikti ağzına viskiyi...Birden pencereye doğru ayağa kalktı... "Ulan, rezil köpek kim...Sizsiniz rezil köpek, topunuz..." diye bağırmak istedi. Birkaç adım attı....ve boylu boyunca düştü yere..." (s. 264) Toplum yine galip gelmiştir.

Rezil Köpek son bir çabayla kafa tutmak istemiş ama başaramamış ve boylu boyunca serilivermiştir yere.

Çetin Altan'ın romanlarının kahramanları adeta uzaydan bu coğrafyaya düşmüş kişilerdir. Onlar hep farklıdırlar. Biz farklılıklarının nereden kaynaklandığını bilmesek de, okura bu söylenmese de baştan farklı olduklarını kabul etmemiz beklenir. Aksi halde, romanın hiçbir anlamı kalmayacaktır. Roman gücünü ve etkileyiciliğini toplumun farklı olana yönelttiği baskı ve şiddetten alır. Ama aynı toplum değil midir bu farklılığın varlık koşulu? Çetin Altan okuruna bunu sordurmamaya çalışır. Bunun için de kahramanlarının ya da ele aldığı insanların hep bir yanını öne çıkarır ve bu yanı mutlaklaştırır. Bu özellik de genellikle kahramanlarının cinsiyetine, özellikle de kadınlara dair olarak karşımıza çıkar. İnsanlar, ister kadın olsun ister erkek sanki hep aynı şeyi düşünmekte, hep aynı şeyi kovalamaktadır: Yatmak. Her ne olursa olsun, bir erkek ya da bir kadınla yatmak. Sanki bireylerin toplumla aralarındaki en temel çelişki budur. Bireyler birbirleriyle rahatça yatıp kalkmak istemekte, toplum buna izin vermemekte, dolayısıyla bireyleri yozlaştırmakta, yalana dolana, ikiyüzlülüğe, kısaca ahlaksızlığa sevk etmektedir. Altan'ın tüm kahramanları bu bağlamda yozlaşmıştır, sakat ve hastalıklıdır; başkahramanları dahil Ama başkahramanın farkı bunun bilincinde olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu fark hiç de onun diğerlerinden farklı davranmasına, farklı yaşamasına yol açmaz. Aksine, büyük güçler bu farklı kahramanla uğraşmaktadırlar ama aslında adeta boşa uğraşmaktadırlar. O da diğerleri gibi yaşar ve diğerleri gibi sonunda topluma teslim olur. Özkırımlı'nın Çetin Altan için, Lukacs destekli saptaması bu anlamda çok yerindedir. Çetin Altan, "insanın özünde var olan pek çok şeyi dışarıda bırakarak insan kavramını alçaltmaktadır."[586]

İnsan, özellikle devrimci, aydın insan söz konusu edildiğinde, özellikle belli bir boyutun cinselliğin öne çıkarılması bu dönem yazarlarından yalnızca Çetin Altan'a özgü değildir. Örneğin, Demir Özlü'de de cinsellikle bilinçlilik arasında neredeyse doğrusal bir ilişki vardır. Toplumsal sorunlarla hiç ilgisi olmayan, çok çekici, cinsel bir tutkuyla bağlı olduğu kadınla yatmak isteyen kahramana şöyle dedirtir Özlü, diyaloğun ardından: "-İşçilerin sorunları seni ilgilendirmiyor değil mi? -Bir şey bildiğim yok benim. O sırada dayanılmaz bir tutkuyla yatmak istiyordum onunla. Belki ondan sonra, sorunlar da biraz

[586] A. Özkırımlı, (1994), s. 120

ilgilendirir onu."[587] Görüldüğü gibi, erkek cinsel organı adeta devrimci bilincin taşıyıcısı, aşılayıcısı olarak algılanmaktadır. Çetin Altan da *Küçük Bahçe*'de kahramanının dışında, istisna olarak yöneldiği devrimci tipleri özellikle ve öncelikle cinsellik bakımından sorgulamaya girişir. Birlikte olduğu küçük burjuva kökenli ama toplumsal sorunlar ve devrimci mücadeleyi umursamayan Erdoğmuş'u devrimci saflara kazanmak isteyen burjuva kökenli Aysu, Erdoğmuş'un yatma teklifini geri çevirir başlangıçta. Çetin Altan bu diyalog içinde, devrimci olduğu iddiasına rağmen Aysu'nun bilinçaltının devrimci olmadığını, devrimci olmamasına rağmen asıl devrimcinin Erdoğmuş olduğunu gösteriverir. Tek bir ölçütle: Halkın cinsel ahlakından ne ölçüde kopulduğuna bakarak. (s. 103 ve devamı) İnsanı alçaltma, bu anlamda, belli bir boyutuna indirgeme ve ondan ibaret görme yoluyla gerçekleştirilmektedir.

Çetin Altan, *Viski*'den sonra *Küçük Bahçe*'de de aynı temanın izini sürer. Yine isimsiz bir kahraman X ve yine kendisine kumpas kuran, dolaplar çeviren büyük bir senarist odak ve bu senaristin elinde oyuncak olup, toz toz dağılan kahramanımız. Roman en başta bu büyük senaryoyu duyurur okuruna bir diyalogla. "- Biliyor musun şimdi ona ne yapacağız, dedi. –Ne yapacağız?, - Taş gibi bir yalnızlığa mahkum edeceğiz. –Yani tıpkı ötekilere yaptığımız gibi. – Daha beterini. Boşluğa ışınlanmış gibi olacak. Hiçbir yerde iş bulamayacak, hiç kimse kendisini arayıp sormayacak, hiç kimse kapısını çalmayacak."(s. 7) Bundan sonra bu senaryonun adım adım sahneye konuluşunu izleriz. Artık kahramanımız X toplum içinde "ölmeden ölmüş gibi olacak" ve "nedenini bir türlü anlayamayacak"tır. (s. 8) İşin garip yanı, bu nedenin ne olduğunu okur da anlayamaz. Bu büyük senarist niçin X'le uğraşmaktadır? Fakat sonuç hiç değişmez. Bir yanda işleyen büyük senaryo, öte yandan bu senaryonun bir parçası olduğu toplum, kahramanı ölmeden öldürmeyi başaracaktır. Romanın son cümlesi şudur: "X... yaşamış mıydı, yaşamamış mıydı? Kimbilir...."(s. 214) Çetin Altan'ın romanın başıyla sonu arasında okuruna yaşattığı serüven gerçekte anlamsızdır. Dahası, sadece ve sadece değişik toplumsal kesimlere ışık tutarak, kahramanının bu yolla harcanan tek kişi olmadığını işaret eder. Herkes bu toplum içinde bir senaryonun kurbanı olmakta ve nihayet yaşayıp yaşamadığı bile belli olmaksızın kaybolup gitmektedir. Galip çıkan her zaman büyük senaristtir.

---

[587] Demir Özlü, (1979), **Bir Uzun Sonbahar**, Bu yayınevinde 2. Baskı, İstanbul: Derinlik Yayınları, s. 50

Sonuç olarak, 1974 sonrası yükselen kitlesel hareketlilik Çetin Altan'ın edebiyat yaşamında hiçbir değişikliğe yol açmamıştır. Yok hükmündedir. Romanlarının kimi noktalarından sızıntılarla karşımıza gelse bile, hemen bu sızıntının kaynağı kurutulmakta, okur yeniden meçhul, bireyci, aydın kahramanın o paranoyak dünyasına hapsedilmektedir. Paranoya da hep aynı sonucu vermektedir: Şimdiki zaman ve mekanın doğrulanması ve ona teslim olma. Bu anlamda Çetin Altan'ın aynası hala egosunun gölgesi altında ve onun dışında hiçbir görüntüyü yansıtmamaya kararlıdır.

Çetin Altan'dan farklı olarak, toplumsal süreci dikkate aldığı anlaşılan ve bu süreç içinde bir kadının siyasallaşması çerçevesinde gündemi yansıtmayı amaçlayan bir yapıt ise, Aysel Özakın'ın *Alnında Mavi Kuşlar*'ıdır. *Alnında Mavi Kuşlar*, Türkiye'nin tarihinde çok önemli bir yeri işaret eden 1 Mayıs 1977 katliamının gerçekleştirildiği günü anlatır ve bir günlük bir zaman dilimini sunar okuruna. Roman, katliamdan 15 dakika önce başlar ve ertesi gün, 2 Mayıs sabahı sona erer. Romanın başında romanın kahramanı Armağan'ın "kendini bir karara yaklaşmış duyduğu"nu öğreniriz. (s. 10) Bu karar siyasal etkinliklere katılma kararıdır. "Siyasal etkinliklere katılmanın yollarını arayacaktı."(aynı yerde) 1 Mayıs mitinginin coşkusuyla alındığı anlaşılan bu kararın ardından, katliam gelir ve okura Özakın, Armağan'ın geçmişini ve bugününü sunmaya baŞlar.

Armağan taşradan İstanbul'a gelmiş, bir gazetede düzeltmenlik yapmakta ve sinema filmleri yapmayı düşlerken, reklam filmleri yapmak zorunda kalarak hayatını sürdüren, kendinden yaşça büyük, başından zengin bir kadınla evlilik deneyimi geçmiş, çevresi sanat dünyasının simalarıyla sarılı Sinan'la birliktedir. Bu arada Armağan'ın erkek kardeşi Tahir de bir ay önce İstanbul'a gelmiş ve sendikada çalışmaktadır. Karısı da elbette bir fabrikada işçidir ve bir gecekonduda tek çocuklarıyla oturmaktadırlar. Böylece daha baştan okura saflar işaret edilir. Bu safların her bir tarafı da o gün 1 Mayıs meydanında bir araya gelir. Bir üçüncü saf, Armağan ve Tahir'in ağabeyi ise katliamı duyar duymaz kardeşlerine bir şey olup olmadığını anlamak için İstanbul'a koşacak ve böylece saflar tamamlanacaktır. Buna göre, Armağan'ın çevresinde üç ayrı dünya bir araya gelir.

En başta, birlikte olduğu Sinan'ın dünyası vardır. Mitingi alandaki bir kafeden izlemeyi tercih eden, görece kolay para kazanan, kaloriferli ve telefonlu bir dairede oturan, Avrupa görmüş, yabancı dil bilen ve estetik zevki gelişmiş

küçük burjuva aydını temsil etmek üzere Sinan ve babasının bütün uyarılarına karşın yalnızca sosyalist öğretiye ilişkin kitapları okuyan ve onun dışında hiçbir sanatsal, yazınsal metne ilgi göstermeyen oğlu Tan. Sinan dolayımıyla yazar bizi İstanbul'un küçük burjuva, bohem çevresinde dolaştırır.

İkinci olarak, Tahir ve karısı Sevim'in siyasal mücadeleyle yüklü yaşamları. Bu kişiler öğretmenlikten atılmış, hem işçi, hem devrimcidirler ve yaşamlarını tümüyle devrimci mücadeleye adamışlardır.

Son olarak, ağabey Ömer'in hayatı biraz gerilimsiz yaşamak isteyen, yorgun, kendi kabuğuna çekilmiş, elindekiyle yetinen ve kardeşlerinin büyük acılara gömülmemesini dileyen, onları koruyup kollama peşindeki duyarlılığı ve bu duyarlılığın apolitik taşralı dünyası.

Armağan bu üç dünyadan birini seçecektir ve beklenebileceği gibi, romanın sonunda Armağan, kardeşi Tahir ve karısının "devrimci" dünyasını seçer. "Armağan eşyalarını toplayıp onların evine gidecekti. Sonra nasıl yaşamaya, neler yapmaya karar verecekti? Şimdiden bilemiyordu bunu."(s. 224) Bu seçim Sinan'la ilişkisini nasıl etkileyecektir, bilemiyoruz ama romanın sonunda Sinan'la Armağan'ın telefon konuşmasına tanık olunur. BuluŞacaklardır. Hem de 1 Mayıs katliamında kurşun yağmurundan ötürü camları kırılan kahvede. Nasılsa takılmıştır camları.

Özakın romanın sonunda kahramanı Armağan'a ne yaptıracağını şaşırmış gözüküyor. Bir yandan onu, devrimci kardeşi ve yengesinin yanına taşıyıp siyasal mücadelenin içine iterken, öbür yandan küçük burjuva sevgilisi Sinan'ın kucağına atmaktadır. Belki bu yüzden, roman üstüne değerlendirmelerden birinde Gürsel Aytaç, romanda "mutlu sonun uzak olmadığını sezdirdiğini" belirtmek zorunda kalır yazarın.[588] Ama öbür yandan, bu sezdiriş aynı zamanda yazarın ikircikliliğini, olgunlaştırdığı bu kahramanı nereye koyacağını bir türlü bilemediğini gösteriyor.

Aysel Özakın, 1977'nin hareketli toplumsal ortamında kadın kahramanına hayati bir tercihte bulundururken, gerçekte seçtirdiği safın kaba, taşlaşmış, insanilikten uzak bir dünya olduğunun farkında değildir. Üstelik Özakın bu dünyanın bir işçi devrimcinin dünyası olduğuna inanmamızı bekler. Şimdi Fethi Naci'nin özetiyle bu devrimci kişiliklere yukarıdan bir göz atalım: "Lise öğretmeni Sevim [Tahir'in karısı](...) ortaokul ve lise öğrencilerine, "bunalıma düşmüş sermaye düzeninin saldırganlığını" anlatır. (...) Evdeki

[588] G. Aytaç, (1990), s. 259

susuzluğu, mahalledeki tozu, dumanı da pek önemsemez. İşçilerideki bilincin ilerleyişi sevindirir onu. Sevim, böyle dönemlerde toplumların ancak toplumsal kavganın hizmetinde olan sanata ihtiyaç duyduklarına inanır. Tahir, çocuğuna ninni yerine bir işçi marşını çalar. Aynı Tahir, katliamı duyup meraktan İstanbul'a gelen ağabeyleri Ömer'in "Biraz gevşetin kendinizi. Hayatı kendi haline bırakın biraz" önerisi üstüne, "insanın bu ortamda rahat yaşaması için ya vurdumduymaz, ya da sorumsuz ve bencil olması gerektiği"ni söyleyiverir."[589]

Görüldüğü gibi, Armağan'ın önüne konulan ve idealize edilerek nihayetinde seçtirilen dünyanın devrimcileri böyle devrimcilerdir. Gerçekte, bu devrimcilerin işçilikle ilgisi yoktur. Ya da işçi bile olsalar, Özakın farkına bile varmadan küçük burjuva devrimciliğinin bütün kabalığını ve hotzotçuluğunu bu kahramanlarına yamayıverir; hem de olumlu birer özellik olarak. Aynı şekilde, yazarın eleştirdiği Sinan tipi ise tam tersine, bu devrimcilerden çok daha olumlu bir tip olarak karşımıza çıkıyor: Duyarlı, eğitimli, politik olaylar üstüne kısa vadeli düşünmeyen vb. Bu anlamda, F. Naci'nin Özakın için yaptığı saptama yerine oturuyor: "Aysel Özakın için "kendine rağmen gerçekçi" denilebilir. (...) Çünkü, farkında olmadan, övmek istediği kişileri yeriyor, yermek istediği kişileri övüyor."[590]

Aysel Özakın belli ki tam da kahramanı Sevim'in düsturundan yola çıkarak kaleme almış bu romanı: "Toplumlar böyle dönemlerde ancak toplumsal kavganın hizmetinde olan sanata ihtiyaç duyarlar. (...) Sanatın toplumsal kavganın hizmetinde olabilmesi için de önce sanatçının kavganın içinde fiili olarak emekçi sınıfların safında olması gerekir." (s. 103) Biraz da bu yüzden kahramanını doğrudan kavganın içine gönderiyor yazar. Ama burada dile gelen anlayış apaçık sanatı ikincil konuma itiyor. Öncelikle politikanın hedeflerine bağımlı kılıyor onu. Sanat ancak politik hedeflerle uyumlu olduğu ölçüde bir anlam ifade edebiliyor; yoksa dışlanmaya ve reddedilmeye hazır bekleniyor. Özakın da bu dışlanma ve reddedilme korkusuyla olsa gerek, devrimcileri idealleştirmek zorunda hissediyor kendisini. Fakat idealleştireyim derken kabalaştırdığının, insanlıktan çıkardığının, sığ birer politik makinaya indirgediğinin farkında bile olamıyor.

Bu dönem yazarlarında genel olarak bir öfkenin var olduğu söylenebilir. Aysel Özakın'da da, özellikle devrimci tipleri anlatırken, alttan alta baş

[589] F. Naci, (1999), s. 591 ve devamı.
[590] Agy, s. 591

gösteren bir öfke seziliyor. Dünyaya karşı, inceliklere, güzelliklere, aşka karşı da yönelebilen bu öfke kendisini verili eşitsizlik ve adaletsizlik gibi durumlarla meşrulaştırıyor. Fakat genelleşmiş öfke ister istemez, devrimciler dışında herkesi hedef alıyor. Bu yüzden Özakın elinden geldiğince Sinan'a ve Armağan'ın ağabeyi Ömer'e saldırmaya çalışıyor. Belli ki onun gözünde Ömer ve Sinan aynı yerde buluşuyorlar. Biri, hayatı biraz rahat bırakarak, öteki hayatı mümkün olabildiğince estetize etmeye çalışarak ama her durumda duyarsızlıkla suçlanıyorlar. Ama gerçekte Özakın öfkenin kime ve nasıl yöneltilmesi gerektiği üstüne hiç düşünmüyor. Devrimciler dışında herkese. Kim bu herkes? Onlar! Tıpkı aynı dönemde yazılan, Afşar Timuçin'in naif romanı *Yarına Başlamak*'ta olduğu gibi. Roman kahramanı öfke doludur. Kime karşı? Onlara. Onlar kimdir? "Onlar. Yalnız olmak istemediğimiz yerde bizi yalnız bırakanlar. İnsanları açlıkta, yoksullukta, çaresizlikte kıvrandıranlar. (...) hiçbir şey bilmeyenler. (...) İnandırmak için tek çareleri vardır: yüksek sesle konuşmak. Anlamak için değil, kandırmak ve kandırılmak için yaratılmışlardır. (...) Yıkımdır getirdikleri. (...) Hem kendileri, hem başkaları için. (Kendilerini biraz daha az sevseler ya da biraz daha çok. (...) Onlar her güzelliğe düşmandır. (...) Aşk bile düşündürmeye yetmez onları. Saygı, sevgi en son duydukları duygudur. İnsanı ipe bile çekebilirler."[591] Böylece yeniden Çetin Altan'ın baskıcı toplumuna dönmüş oluruz. Bütün deneyimler boşa gitmiş gibidir. Sanki bu ülkede 1974-1980 arasında hiçbir şey yaşanmamıştır.

[591] Afşar Timuçin, (1977) **Yarına Başlamak**, 2. Baskı, İstanbul: Kavram yayınları, s. 119

IV. SONUÇ

Bu dönem edebiyatımıza bakıldığında kimi belli başlı özellikler hemen dikkat çekmektedir: Başlangıçta, özellikle Anday'ın yapıtıyla birlikte bütüncül bir reddiye ve kopuşa doğru bir yönelim belirmiş, bu yönelimi Türkiye Cumhuriyeti'ni neredeyse bütün boyutlarıyla ironik bir elekten geçiren Oğuz Atay izlemiştir. Ancak, verili koşullardan ve toplumsal, siyasal formasyondan tam bir kopuş hiçbir zaman gerçekleşmemiştir. Ancak en başta belirtilmesi gereken nokta, bu dönemde yazarlarımızın özellikle 1950'lere kadar hükmünü sürdüren devlete bağımlılıklarından tümüyle kurtulmuş oldukları gerçeğidir. Yazarlar artık devletin şu ya da bu kademesinde görevler alan, öncelikle ve özellikle devletin bekasını önemseyen portreler olarak değil, tersine muhalif birer portre olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Yazarların devletle aralarındaki ilişkinin kopmasıyla birlikte, devletin yazarlara karşı tutumu da, neredeyse onları tümden muhalif siyasal birer özne gibi algılamak olmuş ve kendisine karşı çıkan siyasal öznelere her nasıl davranılıyorsa, yazarlara da aynı şekilde davranılmıştır. Elbette bu yeni değildir. Fakat daha önceden belli başlı yazarlara karşı gösterilen bu tutum devlet tarafından artık neredeyse tüm yazarlara karşı gösterilir olmuş ve her yazar potansiyel bir düşman gibi algılanmaya başlanmıştır. Bu da beraberinde, yazarların devletle aralarındaki mesafenin iyiden iyiye açılmasını getirmiş ve neredeyse kendiliğinden bir biçimde yazarlar yükselen kitle hareketinin ivmesine kapılmışlardır.

Kuşkusuz yükselen kitle hareketlerinin ve 1974 sonrasında toplumun hemen tüm kesimlerinin hızla siyasallaşmasının yazarları da etkilediği ve kendiliğinden bir çekim merkezi oluşturduğu söylenebilir. Fakat bu kendiliğindencilik, elbetteki beraberinde genel olarak siyaset ve sanatın, özel olarak romanın sağlıklı bir zeminde buluşması anlamına gelmemektedir. Anday' da kopuş, Atay'da ironi olarak kendini gösteren eleştirel eğilim ne yazık ki toplumdaki siyasallaşma ve kitle hareketlerinin hızını yakalayamamış tersine, bir süre sonra yazarlarımız ve romanlarımız doğrudan siyasal eylemliliğin peşine takılarak, bu eylemliliğin kendisini masaya yatıracaklarına, tersine ya onu körü körüne izlemek, ya yokmuş gibi davranmak ya da basit bir ayna tutmakla yetinmişlerdir. Dolayısıyla, bu anlamda, bu dönemdeki romanımız

siyasal eylemliliğin eleştirel bir kaydını tutamadığı ve belleğini oluşturamadığı gibi, bizatihi kendi cephaneliğindeki potansiyel güçleri de açığa çıkarma yeteneğine kavuşamamıştır.

Sürece eleştirel olarak yaklaşılmadığı için özellikle devrimci mücadele içinde karşılaşılan aktörler, etkin birer özne olarak kavranılmamış, sürecin sürüklediği, oluşturduğu ve bir yerlere getirip bıraktığı edilgin kişiler olarak resmedilmiştir. 12 Mart döneminde, adeta bütün ülkenin rejimin bekası adına rehin alındığı koşullarda bu anlaşılabilir bir şeydir ama bu dönemin ardından kitle hareketinin baskın çıkmasıyla da durum değişmemiştir. Bu kez de kitle hareketi adeta bütün bireysel, öznel, sanatsal, kültürel deneyim alanlarını bastırmış ve kendine tabi kılmıştır. Ancak, burada dikkat edilmesi gerek yan, bunun kitle hareketinin bilinçli, düzenli akışının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmadığıdır. Kitle hareketi, doğası gereği farklı deneyim alanlarını bastırırken, karşısında herhangi bir direniş odağını da bulmuş değildir. Yani tek sorumlu olarak bu hareketi ve hareketin eksiklik ve sağlıksızlarını görmek fazla anlamlı olmayacaktır. Türk romanının 1970 öncesi evresi göz önüne alındığında, nasıl 1968-70 döneminin devrimcileri 1974 sonrası kitlesel mücadeleye tümüyle hazırlıksız yakalanmışsa, aynı şekilde romanımız da 1974 sonrası gelişen yeni duruma, olasılıklara ve potansiyellere hazırlıksız yakalanmıştır denilebilir. Arkasında birkaç istisna örnek dışında, yoğun bir köy edebiyatı geleneği barındıran romancılığımız, elbetteki bu dönemdeki toplumsal gelişmelere ve mücadelelere, genel olarak siyasal sürece ve bu sürecin bütün öznelerine eleştirel bir biçimde yaklaşamamış, bu süreç kendi tarihsel dinamikleri ve maddi çerçevesi içinde kavranılmaktan uzak kalmıştır. Dolayısıyla, sürece gösterilen tepkiler daha çok belli bir insani öz atfından kaynaklanan kabullere dayanan duygusal tepkiler olarak kalmak zorunda kalmıştır. Bu tepkiler ise, ister istemez bir noktadan sonra kendini yeniden üretemez duruma düşmüş, tıkanmış ve bu da beraberinde şimdiki zamana teslimiyeti gündeme getirmiştir.

Türk romanında bu dönemi bir ikirciklilik dönemi olarak adlandırabiliriz. İkirciklidir, çünkü gerisinde belirli bir eleştirel analiz ve siyasal kavrayış söz konusu olmadığı için ister istemez neyin, nasıl yansıtılacağı, edebiyatın, romanın sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiği ve sürecin nasıl yansıtılması gerektiği konusunda ele aldığımız hemen tüm yazarların kafası bir parça karışıktır. Bu yüzdendir ki yazarlar en gerçekçi olmak zorunda kaldıklarında, gerçek kendini olmazsa olmaz bir biçimde dayattığında bile, ister istemez bu

gerçeği kendi tercihlerine göre şu ya da burasından kırpmak ya da abartmak gibi, yani kafalarındaki gerçekle maddi gerçek arasında bir uyumlaştırma sorunuyla karşı karşıya gelmişlerdir. Adalet Ağaoğlu'nun, Çetin Altan'ın değindiğim yapıtlarında son anda umutlu finaller çizmeye çalışmaları biraz bu ikircikliliğin sonucudur. Romanların kahramanları her tür umudu dışta bırakmış ve okur kopkoyu bir karamsarlığın kapısına kadar getirilmiş olmasına karşın, yazarlar bu duruma tahammül edememekte ve roman bunu kustuğu halde, umuda, geleceğe bir vurgu yapmak gereğini duymaktadırlar.

Bu dönem aynı zamanda, romanla siyaset arasındaki ilişkinin gerilimli bir dönemidir de. Gerilim, romanla siyasetin ilişkisinin nasıl kurulacağına ilişkin kafalarda bolca soru işareti olmasından kaynaklanmaktadır. Eğer taraflardan biri, siyaset, sanata öncülük edebilecek, ona belirli bir perspektif ya da gündemi dayatabilecek güçte ve yeterlilikte olsaydı bir gerilim olmayabilirdi ama ne yazık ki taraflardan ikisi de zayıftır. Zayıftır çünkü siyasetin sanata ve özel olarak romana dönük bir perspektifi yoktur. Aynı şekilde, romancıların da siyasete dönük özel bir perspektifi bulunmamaktadır. Romancılar, en fazlasından işçi sınıfının yanında olmaktan, onu idealleştirmeyi, politikacılar ise devrimci romandan, devrimcilerin ve işçilerin idealleştirildiği romanları anlamaktan öteye gitmemektedirler. Bu nedenle ilişki gerilimli bir biçimde kendini gösterir ama gerçekte bu gerilim sürekli ertelenir. Ertelenir çünkü, bir anlamda siyasetin beklentileriyle romancıların beklentileri, kitle hareketinin hızlı ivmesinin gölgesinde, çakışmış durumdadır.

Tarihsel sürece eleştirel olarak yaklaşmamak, kitle hareketinin peşine takılmak ve insanı bu hareketin içindeki yerine göre, hareketin kabul ettiği ya da reddettiği kuklalar olarak sunmak, vurguyu romanın belki en temel birimi olan "insan"ın üzerinden, şekilsiz bir sürecin üzerine kaydırmak, ister istemez gerek bu tarihsel süreçte ve gerekse bu süreç tarafından şekillendirilen ve bu süreci şekillendiren insanda potansiyel ya da fiili olarak bulunan ütopik formların, ideallerin, temaların es geçilmesine neden olduğu gibi, aynı zamanda bu potansiyel ya da fiili olanla geleceğe yönelmesi beklenen insanın geleceğe dönük projeksiyonları da es geçilmiştir. Öyle ki bu dönemde devrimcileri yansıtan romanların hemen hiçbirinde geçmiş duygusu olmadığı gibi gelecek duygusu da yoktur. Elbette geçmişe ve geleceğe ilişkin kimi öğeler malzeme olarak bulunabilir. Ama bunlar adeta dekoratif ya da en fazlasından dış çerçeveyi tanıtım, sunum amaçlı olmaktan ileri gitmez. Roman kişilerinin

organik bir bileşeni olmayı beceremez geçmiş ve gelecek. Bundan ötürüdür ki, örneğin Aysel Özakın kahramanına siyasal etkinliğe katılma kararı verdirdiğinde, bu kararı bize bizzat bu sözcüklerle açıklamak zorunda kalır. Çünkü, kahramanın bu tercihini zorunlu kılan, onu buraya sürükleyen anlamlı bir tarih sunulmamıştır en başta. Eğer bu sunulmuş olsaydı, biz yazar bu tercihi açıkça belirtmese de kendiliğinden o kahramanı siyasal etkinlik içinde tasarlayabilirdik artık. Oysa, yazar açıkladığı anda bile hem tasarlayabiliriz, hem tasarlayamayabiliriz. Çünkü yazarın da kafası karışıktır. Bir yandan siyasal etkinliği, öbür yandan bu etkinliğin perspektifinden baştan beri yargılayıp durduğu sevgiliyi tercih ettirir kahramanına. Burada da aynı sorun geçerlidir: Nasıl geleceğe dönük kararın arkasında bunu hazırlayan bir maddi tarih yoksa, eleştirilen sevgiliye yöneltilen eleştirinin arkasında da maddi bir tarih yoktur. Bu durum karşısında her şey yazarın iradi açıklamalarına bağlı kalır. Yazarın iradi açıklamalarının bu düzeyde önem kazanarak öne çıkması, ister istemez vurgunun yazarlar üzerine kaymasına yol açmış; örneğin devrimci romanlardan çok devrimci romancılardan söz edilebilir olmuştur. Bu da romanı, roman eleştirisini iyiden iyiye öznelleştiren bir etki yaratmıştır. Oysa ütopyanın, her tür ütopyacı tutumun en başta gerektirdiği şey bir geçmiş duygusu, tarih bilinci ve toplumsal belleğin geleceğe dönük olarak yeniden işlenmesidir. Bu dönem romanları geçmişi daha çok yazarın kahramanına yakıştırdığı kişisel tarih olarak algılamışlar ve dolayısıyla, yer verildiği ölçüde gelecek de kişisel olası bir tarihin alt dalı olmaktan öteye gidememiştir.

Bu dönem romanımızın geçmiş ve gelecek duygusu ve bilincinden yoksun oluşu daha çok şimdiki zamanı kavrayış ve algılayış biçimiyle ilgilidir. Her ne kadar geleneksel olarak, geçmişin kavranışı şimdiki zamanın kavranışına ışık tutacak gibi görünüyorsa da tersine, şimdiki zamanın kavranışı geçmişe ve geleceğe ışık tutmaktadır. Şimdiki zamanı tek geçerli zaman dilimi olarak kabul edip, bu zamanı kendi dinamikleriyle sınırlı olarak kavramak, ister istemez bu dinamiklerin işleyişini de bu zamanla sınırlamak sonucunu doğurmakta, bu da ilgili bağlantı ve potansiyellerin baştan gözden kaçırılacağı anlamına gelmektedir.

Fakat bütün eksiklik ve zaaflarına karşın bu dönem romanlarının hemen tümünde göze çarpan bir diğer önemli özellik, belirli bir tepkiden ya da muhalif duruştan güç alıyor olmalarıdır. Romanlar sonunda dönüp dolaşıp şimdiki zamana sıkışmış olsa bile, romancılarımız apaçık bu zamanın dönüşümüyle

yakından ilgilidir. Bu bağlamda, şimdiki zamanı baştan veri sayarak kabullenme ve teslim olma anlamında bir teslimiyet ve gücünü bu veri sayma ve teslimiyetten alan, şimdiki zamana karşı mutlaklaştırma ya da ona karşı ilgisizlik tavrı bu dönem romanlarında karşımıza çıkmaz. Aksine, niteliği hangi düzeyde tartışılırsa tartışılsın, bu dönem romancılarımız şimdiki zamanı mutlaka didikler, deşer. Bu açıdan hiç kimse, bu romanları ideolojik duruş noktaları itibariyle eleştirse bile, örneğin bir kaçış edebiyatı olmakla eleştiremez. Her düzeyde bu zaman diliminden bir rahatsızlık gözlenir. Özellikle Tezer Özlü'de, Adalet Ağaoğlu ve Sevgi Soysal da bu çok belirgin olarak karşımıza çıkar. Bu zaman diliminden rahatsızlık beraberinde bir arayışı, geçmişe olmasa da, çocukça olsa da geleceğe bir yönelişi getirir. Bunun örneklerinden birini de Afşar Timuçin verir:

"Elimizin altında değil yarın. Yarına bugünden başlamalıyız. (...) Yarına varan yol uzak. Kandırmayalım kendimizi, yarına varmadık daha. Yarın bir tutumdur içimizde. Yarını kurabilmek için, bizdeki bugünü yıkmalıyız. Bugün denen şey yarı yarıya hastalıklı. Bugün, yarın değildir. İkisi çok ayrı birbirinden. Yarına varmadık daha. Kendinde yarın gibi gördüğün şey umuttur. İyi bak, bu umut aldanışa dönüşmesin. Gevşek davrandın mı, umut aldanışa dönüşüverir."[592]

Görüldüğü gibi Timuçin, bir yandan yarına çok uzak olduğumuzu belirtirken, öbür yandan, yarının içimizde bir tutum olarak var olduğunu ileri sürer. Bu tutumun fiilileşmesi içinse hastalıklı bugünün yıkılması gerekmektedir. Burada kendini ifade eden anlayış, tipik ütopik anlayıştır: Bugün yıkılmalı ve boş bir sayfada yarın kurulmalıdır. Elbette burada, bütün uyarılarına karşın, bir aldanışın içine düşüldüğü açıktır: Bugünün yıkılmasıyla kurulacak bir yarın gerçekte yoktur. Çünkü yarın ancak bugünün mekanında kurulabilir, bugünün dinamikleriyle beslenebilir. Hastalıklı diyerek bugünü ortadan kaldırmaya çalışmak, gerçekte muhtemel bir yarını ortadan kaldırmaktan başka bir anlam taşımayacaktır. Bu anlamda Timuçin tam bir ütopik aldanış içindedir. Aksine, muhtemel bir yarını kurmanın yolu bugünü iyi kavramaktan, iyi sindirmekten ve bu dinamiklerin geleceğe dönük akışını kavramaktan geçmektedir. Türk romanında bunun da, ender bulunsa da örnekleri vardır. Örneğin bunlardan biri, bu dönemde yazılan ama 1960 öncesi süreci değerlendiren Ayla Kutlu'nun *Kaçış* adlı romanında karşımıza çıkar.

[592] A. Timuçin, (1977) Agy, s. 5

"Biz sınıf savaşı vermiyoruz. (...) Böyle bir çaba içinde olduğumuza kendimizi inandırsak bile, yaptığımız şey bu değil. (...) Sorun, sınıfsal bilincin belirginleşmiş olup olmamasında. Nedir bizim savunduğumuz? Daha doğrusu biz kimiz? Bir avuç kenttürlu kökenli aydın. Kendi sınıfsal kabuğunda rahatsızlık duyan bir avuç aydın. (...) Özgürlük istedik. Daha çok özgürlük. Egemen kişilere karşı başkaldırma özgürlüğü. Bu başkaldırma özgürlüğü bizi aldı, yüzeysel bir demokrasiye getirdi. Şimdi de sosyalizm adı altında, işçi sınıfı için ekonomik özgürlük diye tutturmuşuz. Toplu sözleşme, grev hakkı diyoruz. Bunlar, ilkel bir sosyal demokrasinin bile artık üstünde durmadığı koşullar. (...) Bir çok aydının gözünde sosyalizm, bugünkü kötü işleyen devletçilik düzeninden farklı sayılmazken biz ne öneriyoruz? Ya, eylem eylem dediğimiz? Nazım'ın şiirlerini çoğaltıp dağıtmak, bir araya gelip Pir Sultan Abdal'dan türküler söylemek. (...) Yaptığımız eylem de bu. (...) Bari kendi kendimizi aldatmasak."[593]

1960 öncesi toplumsal mücadelelerin sosyalizmle ilgisiz olduğunu cesurca saptayan Kutlu, bu saptamanın ardından o günkü güncel sorunun hiç de sosyalizm olmadığını, basit ekonomik-demokratik taleplerden ileri gidemediğini belirttikten sonra geleceğe yönelir ve bir öngörüde bulunur:

"Belki, öfkenin değil sevginin egemen olacağı bir düzenin koşullarını hazırlamaktır sorun. (...) Bu anlamda, toplumun değişmesini istediğim doğrudur. **Bizim istediğimiz gerçekte, bugünkü düzenin insanları kaçınılmaz olarak sürükleyeceği kanlı bir savaşı önlemektir.**" (aynı yerde) (vurgu bana ait.)

Görüldüğü gibi burada belirgin bir gelecek projeksiyonu yapılmakta ve geleceğe dair ütopik bir kabul ile, öngörüde bulunulmaktadır. Buna göre, gelecekte adı her ne olursa olsun, belli bir çatışma ortamı öngörülmekte ve bunun önlenebilmesi için düzen değişikliği talebi dile getirilmektedir. Gerçi bir bakıma bu bir öngörü sayılmayabilir. Çünkü, Ayla Kutlu bu kitabı 1979'da, yani öngördüğü çatışmanın tam ortasında yazmıştır. Ancak burada önemli olan, yazarın çatışmanın şimdiki zamana dair olmadığını, verili düzen değişmedikçe de çatışmanın kaçınılmazlığını vurgulamasıdır. Çatışma ancak verili düzen değişirse ve belirli bir yönde değişirse engellenebilir. Ancak tam bu noktada yazar çözümlemesinden kopmakta ve "sevginin egemen olacağı bir düzen" beklentisi içine girmektedir. Gerçekte, bu niteleme hiçbir anlam taşımamakta,

[593] Ayla Kutlu, (1986), **Kaçış**, 2. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları, s. 260 ve devamı

yalnızca yazarın öznel iyi niyetini dışa vurmaktadır. Kutlu bu cümleyi yazmasa da olurdu. O'nda çok somut bir geleceğe yöneliş vardır.

Sonuç olarak toparlarsak, bu dönem romancılığımızda göze çarpan devrimcilerin yüceltilişi, siyasal öznelerin insani sınırlar içinde kavranılamaması, belirli bir iyi-kötü düalizmine prim verilmesi, yapıtlarda yeri olmasa bile umuda ve geleceğe ilişkin vurgular hep aynı şeyi işaret etmektedir: Şimdiki zamandan duyulan rahatsızlık ve bunun dönüşümünün zorunluluğu, bu dönüşümün istenir ve tercih edilir olduğu. Bu anlamda dönem romanları en azından bugünden bakıldığında sosyolojik değeri son derece yüksek bir malzemeyi içermektedir ve bu malzeme bizi ütopyanın sınırlarında dolaştırmaktadır. Sınırlarındadır çünkü önemli bir eksiklik vardır: Şimdiki zamanın eleştirel olarak dokunamamasından ötürü geçmiş ve gelecek bilincinin yokluğu ve dönerek, var olan, dillendirilen umudun köksüzlüğü, maddi koşullarının gösterilemeyişi. Ancak bunu da belirli koşullar içinde olağan karşılamak gerekir. Romancılık ile siyaset arasındaki ilişkinin sağlıksızlığı, romancılığın tarihinin çok yeniliği, (öyle ki kentli roman[594] bu döneme değin parmakla sayılabilecek kadar azdır, hele hele işçi sınıfını konu alan roman daha da azdır) toplumsal gelişmenin son derece hızlı akışı ve değişimi ve sanatın buna ayak uydurmakta karşılaştığı güçlükler vb. ilk ağızda sayılabilecek nedenlerdir.

[594] Burada bir garabet sezilebilir. Çünkü roman neredeyse doğası gereği kentlidir. Romandan söz etmek bizatihi kentsel bir söylemden söz etmektir. Burada benim "kentli roman" ile kastettiğim spotlarını kentin, kentsel dinamiklerin, kentsel sınıf ve kategorilerin üstüne yöneltmiş romanın azlığıdır. Türkiye'de kentleşmenin 1960'lardan itibaren hızla yoğunlaştığı düşünülürse bu da anlaşılır bir şeydir. Bu dönem öncesi romanımızda kent neredeyse Halit Ziya Uşaklıgil ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın İstanbul'uyla sınırlıdır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
ÜTOPYANIN DÜŞÜŞÜ

I. 12 EYLÜL CUNTASI VE SÜNGÜ ZORUYLA DEĞİŞİM

1. TOPLUMSAL VE SİYASAL DÖNÜŞÜM YA DA SİYASETTEN İKTİSADA

12 Eylül 1980 öncesi ile sonrası Türkiye'yi karşılaştırdığımızda ilginç bir görüntüyle karşılaşırız: 1980 öncesi Türkiye, her ne kadar çok sayıda muhalif harekete ve bunlarla ilişkili kitlesel, toplumsal hareketlere sahne olsa da, tersine belli bir çeşitlilik ve zenginlikten yoksundur. Hemen her kesim bir biçimde taleplerini dile getirmekte ve alanda boy göstermektedir. Ancak kitle hareketlerinin ivmesi bütün bu talepleri belli bir form almaya zorlamakta ve bu formun dışında kalan renkler bastırılmakta, kıyıya itilmektedir. Kuşkusuz, bu bastırma ve yalıtmanın arkasında yaşamsal olarak önemini sürekli gündemde tutan anti-faşist hareketin dinamikleri işlemektedir. Dolayısıyla, Türkiye'nin içinde bulunduğu dönemde dünya ülkeleri içinde çok özgül bir yeri olduğunu savunabiliriz. Bir yandan hareketli ve yoğun katılımlı bir siyasal düzen, öte yandan yeni iktidar odaklarının giderek yaygınlaşması, (bunların kapsamı ve anlamı tartışılmakla birlikte) ama öbür yandan da tam anlamıyla bir tekbiçimlilik söz konusudur. Türkiye, adeta bütün dünyadan kendini yalıtmış ve kendi içinde bir hesaplaşma dışında her şeyi sınırlarının ötesinde tutmaya çalışmaktadır. Sol hareketler açısından da bu böyledir. Dünya sosyalist hareketinin teorik ve pratik hiçbir sorunuyla ilgilenmeyen, dünyayı kendi perspektifiyle sınırlı olarak algılayan ve nihayet kendi iç sınırlarında bile, bir diğer siyasal hareketin gündemini izlemeye yanaşmayan, tümüyle kendi üstüne kapalı bir dilin kurduğu bir siyasal yapıdır karşımızdaki. Bu anlamda, 12 Eylül öncesi Türkiye, dünyanın "taşrası" konumundadır.

12 Eylül Askeri Darbesi'nin ardından, özellikle 1983 ANAP hükümetleriyle başlayan dönemden itibaren ise, Türkiye'nin bu taşralaşmadan kurtulduğunu, askeri diktatörlüğün bütün tek biçimlilik çabalarına karşın bir

zenginliğin boy vermeye başladığını, 1980 öncesinde bilinmeyen talep ve ifade biçimlerinin sahne aldığını görürüz. Gerek siyasal, gerek toplumsal ifade biçimlerinin çeşitlenmesiyle birlikte, 1980 öncesinin siyasal dili giderek kaybolmaya başlayacak, her şeyi siyasete tercüme eden bu dilin yerini, siyaseti her düzeyde kovduğu iddiasına yaslanan, siyasetin her şey olmadığı kabulüne sıkı sıkıya bağlı bir başka dil, iktisadi bir dil alacaktır. Bu iki Türkiye arasındaki fark bile, Türkiye tarihini ciddi bir biçimde etkilemiş 12 Eylül 1980 askeri darbesinin, salt askeri bir darbe olarak nitelenip geçilemeyeceğini, dahası yalnızca şiddet, zor, militarizm, baskı gibi terimlerle anlaşılamayacağını açıkça göstermektedir. Her ne kadar darbenin birincil referansları buna ilişkin ise de. Bu referanslar için biraz geriye gitmek gereklidir.

1980 yılının bahar aylarından itibaren Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulları oldukça kaotik, tümüyle belirsizlikle malül, herhangi bir planlama, tasarlama çabasının olanaksız olduğu bir görünüm sunmaktadır. Ülkenin birincil sorunu siyasal istikrar gibi gözükmektedir. Ancak siyasal istikrarsızlığın giderek artan boyutları ciddi bir ekonomik krizin bütün göstergelerini içermektedir. Siyasal planda, ister formel siyaset alanı olarak parlamenter siyaseti göz önünde tutalım, istersek bunun dışında kalan ve sokak sokak, mahalle mahalle yürütülen siyasal etkinlikleri ele alalım, ilk göz çarpan her ne kadar bir içsavaş ya da çatışma hali olsa da, dönemin ekonomik göstergeleri, bu çatışmalı ve belirsizlikle malül ortamın hiç de siyasetle sınırlı olmadığını ve üstelik yalnızca Türkiye bağlamıyla anlaşılamayacağını göstermektedir.

Bu dönemde Türk ekonomisi hızlı bir üretim kaybına sürüklenmiştir. Öyle ki geleneksel olarak, Türkiye'nin en temel ihraç malları arasında yer alan tarımsal ürünlerde bile ciddi kayıplarla karşılaşılmakta ve üretim düşüşü beraberinde, önlenemez bir biçimde fiyat artışlarını getirmektedir. Fiyat artışlarının önlenemez bir niteliğe kavuşması, Türk ekonomisinin sürükleyicisi konumundaki temel ekonomik sektörlerde, en başta inşaat sektöründe ciddi bir bunalımı da beraberinde getirmiştir. Sürükleyici ekonomik sektörlerdeki bu bunalım, ülke bazında kendisini bütçe açıklarının giderek artışında da göstermektedir. Bütçe açıklarının artışı ise bütün ödemeler dengesinin bozulmasıyla sonuçlanmaktadır. Bu da Türk ekonomisinin dışa bağımlı yapısı içinde ciddi sorunlara yol açmakta ve Türkiye'nin gereksinim duyduğu yabancı sermaye girişi gerçekleşmemektedir. Yabancı sermaye kağıt üzerinde

Türkiye'de yatırım yapmak için gerekli işlemleri yapıp izinler alsa da fiilen Türkiye'ye gelmemektedir. Yabancı sermayenin kaçışı beraberinde yeni yatırımların gerçekleştirilmemesini ve bu da ciddi bir işsizlik sorununu getirmektedir. Bu yılın son altı ayında resmi rakamlara göre işsizlerin sayısı 2 milyon 507 bin kişiye ulaşmıştır ki bu, çalışabilir her altı kişiden birinin işsiz olması anlamına gelmektedir.[595]

Bu olumsuz ekonomik tablonun üstüne, uluslararası plandaki gelişmeleri de eklemek gereklidir. 1979'ların sonundan itibaren dünya ekonomisi içinde yeni bir düzen arayışı kendini göstermiştir. Batı'da refah devleti anlayışının çok uluslu şirketlerin giderek boy hedefi haline gelmesiyle birlikte, bununla ilişkili devlet müdahaleciliğinden, korumacılıktan, ekonomik kısıtlamalardan ve bürokratik engellerden yakınmayı da içeren neo-liberal tezler giderek seslerini yükseltmeye başlamışlar ve bunun Türkiye gibi ülkelere yansıması, kalkınmacı, sosyal devlet anlayışından duyulan rahatsızlık olarak kendini göstermiştir. Bu rahatsızlığın sermaye sınıfı açısından anlamı, artık yeni bir birikim modelinin kaçınılmaz olduğudur. Üstelik bu kaçınılmazlık ya da zorunluluk meşruiyetini ya da gücünü yalnızca yerli sermaye sınıfından değil, tersine tümüyle, uluslararası sermayenin yeni stratejilerinden almaktadır. Bu yeni strateji gereği, IMF ve Dünya Bankası gibi uluslararası ekonomik kurumlar yepyeni bir rol üstlenecek ve Türkiye gibi ülkelere "istikrar ve yapısal uyum programları"nı dayatacaktır.[596]

1979 CHP hükümeti sermayenin strateji değişikliğinden kaynaklanan zorunluluğu görmekten çok, IMF ve Dünya Bankası'ndan aldığı kredilerin bir anlamda karşılığı olarak, 24 Ocak Kararları'nı andıran "Ekonomiyi Güçlendirme Programı" adı verilen bir dizi kararları yürürlüğe sokacak ama bu kararları ilkesel olarak doğru bulsa da, TÜSİAD önlemleri "yetersiz, yavaş, tereddütlü, geç, etkin olmaktan uzak ve tamamlayıcı öğelerden yoksun" olarak niteleyecektir. TÜSİAD'ın sahipleneceği asıl paket 1980 yılında Demirel Hükümeti tarafından gündeme getirilecek ve mimarlığını hükümet bürokratlarından Turgut Özal üstlenecektir: 24 Ocak Kararları.[597]

12 Eylül 1980 Darbesi her ne kadar kendisini sözümona teröre karşı konumlandırarak meşrulaştırmaya çalışmışsa da, darbenin asıl misyonunu, içi

---

[595] Bu dönemin ayrıntılı bir ekonomik çözümlemesi için bkz. Mustafa Sönmez, (1982)
[596] Fikret Başkaya, (1996), "Türkiye'nin 1980 Dönemeci", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları içinde c. 14, s.982 ve devamı
[597] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sönmez, (1982A), s. 88 ve devamı

her şeyle doldurulmaya uygun bir terör söyleminden çok, işte bu kararlarda aramak gereklidir: "24 Ocak'a asıl rengini veren 12 Eylül cuntası'nın misyonu, anarşiyi önlemek görüntüsü altında tam bir restorasyondu. Yeni bir devlet ve toplum anlayışının dayatılması demekti. Yeni strateji üç düzeyde önceki dönemde geçerli dengeleri değiştiriyordu. Birincisi: Emek-sermaye ilişkisini sermaye lehine iyice bozuyordu. İkincisi: Sermaye içi dengeyi üretici sermaye aleyhine, finans ve rantiye sermayesi lehine değiştiriyordu. Üçüncüsü de: Devlet sermaye ilişkisi değişime uğruyor, devletin "göreli özerkliği" de ortadan kaldırılıyordu."[598] Bu saptamayı, yine bizzat 24 Ocak'ın mimarı Turgut Özal doğrulamaktadır.. 12 Eylül 1980'den on bir gün önce Özal şu açıklamayı yapmaktadır: "Yabancı sermaye yatırımlarının Türkiye'de gelişmesi büyük çapta politik stabilitenin temin edilmesine bağlı gözükmektedir."[599] Yine aynı Özal darbenin ardından devamla "12 Eylül olmasa bu ekonomik programın neticelerinin" alınamayacağını belirtmekte ve bunu tamamlarcasına, 12 Eylül rejiminin Danışma Meclisi üyesi Dündar Soyer, "12 Eylül olmasaydı 24 Ocak kararlarının sonucu çok dehşet verici bir tablo olurdu" deme gereğini duymaktadır.[600] Dolayısıyla, her ne kadar kendini daha çok siyasal ve siyasetten de anarşiyi anlayarak, dolayısıyla anti-siyasal bir görünüm içinde sunmaya çalışsa da 12 Eylül Askeri Darbesi'nin arkasında doğrudan uluslararası sermayenin içine girdiği krize bağlı olarak krize giren Türk sermayesinin krizi ve bu krizin toplumsal ve siyasal sonuçları vardır. Öyle ki darbenin salt siyasal alandaki belirsizliğe bir refleks olmadığı, aksine uzun zamandır planlanarak sahnelendiği daha ilk andan itibaren bellidir. Bu anlamda bizzat ordunun kendisi, diline doladığı siyasal terörün bir parçası görünümündedir. Yıllar sonra cumhurbaşkanı olacak olan Süleyman Demirel'in her ne kadar abartılı da görünse "11 Eylül günü önlenemeyen terör, 13 Eylül'de nasıl önlendi?" sorusu[601] bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Zaten, cuntanın ilk açıklamalarından birisinin Nato'ya ve tüm ittifak ve anlaşmalara bağlılığı, ikincisinin ise "yürürlüğe konulan ekonomik program ve yapılan anlaşma ve protokollere bağlılığı" içerdiği anımsandığında,[602] anarşinin darbe için bir kılıf olmaktan

[598] F. Başkaya, (1996), Agy, aynı yerde.
[599] Zikreden, M. Sönmez, (1982),1. Kitap, s. 112
[600] Aktaran, M. Sönmez, (1982A), 2. Kitap, s. 90
[601] Aktaran, M. Semih Gemalmaz, (1996), "12 Eylül Rejimi", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları içinde c. 14, s.995
[602] M. S. Gemalmaz, (1996), Agy, s. 975

öteye geçmediği kendiliğinden anlaşılacaktır. İstenen artık yeni bir devlet ve yeni bir toplumdur.

Buna uygun olarak cunta, ilk elde Türkiye'deki siyasal sürece tepkisini belli ederek, "kitlelerin siyasetten uzaklaştırılması" hedefine yönelmiş ve buna bağlı olarak da tüm siyasal partiler ve örgütler, dernekler, meslek kuruluşları, sendikalar kapatılmıştır. Bu örgütlere üye binlerce kişi yargılanmış ve Uluslararası Af Örgütü gibi kuruluşların da gözlemleriyle kesinleştiği üzere işkenceden geçirilmiştir ve cezaevleri adeta cuntanın istediği toplumun bir küçük örneği haline getirilmiştir. Buna göre, cezaevlerindeki siyasal tutuklulara İstiklal Marşı zorla, günde defalarca söyletilmiş, muhafazakar dinsel değerler aşılanmaya çalışılmış, milliyetçilik örtüsü altında karıştır-barıştır politikaları güdülmüş ve buralar bir işkence ve ölüm yuvasına dönüştürülmüştür. Yıldırma ve kitleleri depolitize etme politikaları salt cezaevleriyle sınırlı kalmamış, en başta üniversiteli gençlik ve bizzat üniversitenin kendisi hedef alınarak, yeni bir üniversite rejimi kurulmaya başlanmış ve kesin olmayan rakamlara göre, 2000 kadar öğretim üyesi işten atılmış,[603] YÖK kurulmuş ve nihayet en önemlisi, 1961 Anayasası'nın sağladığı görece özgürlük ortamını ve bu anayasanın sağladığı hakları ortadan kaldırmaya dönük yepyeni bir anayasa hazırlanarak referanduma sunulmuş, "kurşunla değil ama oyla" zorla kabul ettirilmiştir.

Kitleleri uzun vadede siyasetten uzaklaştırma arzusunun ve siyasete karşı bu saldırgan tutumun altında, bizzat siyasete dönük, pratikler ya da partiler üstü, siyaset kavramının kendisine yönelen özsel bir uzak durma, siyasetin özüne dönük bir saldırganlık vardır. "Öyle ki tüm insani çirkinlikler ve zaaflar sanki doğal ve kaçınılmaz olarak siyaset alanına aittir. (...) Siyaset içine çektiği kişiyi kaçınılmaz olarak yozlaştıran büyülü bir güce sahiptir. Sadece insan olmak iktidarın büyüsüne kapılmak için yeterlidir."[604] Siyasete karşı bu özsel eleştirinin varlığı altında, 12 Eylül cuntası için ideal devlet adamı "hiçbir toplumsal kesim ya da bireysel kaygıyı temsil etmez, her şeyi aşmış ve aydınlanmış, yozlaşmaz, kirlenmez bir yüce varlık gibidir. Sadece yüksek devlet çıkarını gözettiği için yalnız kalmaya mahkum birisidir."[605] Askeri cunta, bu yalnızlık ölçüsünde kendi yönetim biçiminin kalıcı olamayacağının da farkındadır. Bu yüzden istemeye istemeye olsa da cunta dışı rejimi kabullenmek zorunda kalır: "Ne yapalım ki içinde yaşadığımız bu dünyada en iyi idare şekli

[603] İrvin C. Schick- Ertuğrul A. Tonak, (Der), (1990), s. 395
[604] Alev Özkazanç, (1998), Agy, s. 243

çok partili parlamenter sistem"dir.[606] Öyle ki programı cuntanın programıyla iç içe geçmiş olan ANAP Hükümeti bile cunta tarafından memnuniyetsizlikle karşılanmakta ve yapılanlar karşısında içinde bulunulan güçsüzlük kaderci bir biçimde benimsenmek zorunda kalınmaktadır: "Allah sonumuzu hayırlı etsin inşallah deyip Allah'a dua edelim. Başka çaremiz kalmadı."[607] Fakat, gerçekte ANAP ve Özal'ın temsil ettiği çizgi bu yakınma ve zoraki kabullenişi pek de hak etmemektedir.

Bir anlamda, ANAP aynı cunta gibi, siyasete karşı bir soğukluğu ve mesafeli duruşu temsil etmekte, siyaseti "kazanma olasılığı yüksek, kuralına uyunca riski az bir 'iş' olarak"[608] görmektedir. 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi'nin hazırladığı koşullarda kurulan Anavatan Partisi (ANAP), içinde doğduğu koşullara uygun bir söylem tutturarak, her fırsatta bugüne kadar kurulan hiçbir partiyle benzer yanlarının olmadığını, hiçbir partinin devamı olmadığını, kendisinden önce kurulan partilerin genel olarak 'ideolojik' partiler olmasına karşın, kendisinin daha çok bir icraat partisi olduğunu ve çeşitli ideolojik eğilimleri birleştirdiği savını ortaya atmıştır. Gerçekten de bu farklılık savına ışık tutmak üzere, kurucu genel başkan Turgut Özal, 20 Mayıs 1983 günü yeni kurulan ANAP'ı kamuoyuna şöyle sunmaktadır: "Milliyetçi, muhafazakar, sosyal adaletçi ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir partiyiz. *Bundan önceki eğilimleri ne olursa olsun* programımıza inananları birliğe, beraberliğe davet ediyoruz." (abç)[609] Turgut Özal'ın bu daveti karşılıksız kalmamış gibi gözükmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre, "203 ANAP'lıdan 106'sı (yüzde 52.2'si) 1980 öncesi siyasi partilerin yerel örgütlerinde görev almışlardır. Bunlardan yüzde 73'ü Adalet Partisi, her biri yüzde 8.7 oranında olmak üzere yüzde 17.4'ü ise Cumhuriyet Halk Partisi ile Milliyetçi Hareket Partisi mensubudur."[610] Fakat, tıpkı cunta gibi, ANAP da kendini nasıl sunarsa sunsun ve kendisinin tümüyle yepyeni bir anlayışı ifade ettiğini söylerse söylesin ve hatta geçmişten tümüyle koptuğunu, yepyeni bir

---

[605] Agy., s. 243
[606] Kenan Evren'den aktaran A. Özkazanç, aynı yerde.
[607] Agy, aynı yerde.
[608] Ragıp Zaralı, (1986) "ANAP Üstüne Tezler ve Düşünceler", **11. Tez**, No 2, Şubat 1986, s. 82
[609] **Politik Eğitim Rehberi**, ANAP Siyasi İlişkiler Planlama ve Eğitim Başkanlığı Yayınları 2, Ankara: 1994, s.29
[610] Zikreden, Levent Köker, (1996) "Anavatan Partisi", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 15, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 1253

başlangıç noktası oluşturduğunu savlasın, eninde sonunda kendisini oluŞturan malzeme, 12 Eylül öncesinin malzemesidir.

12 Eylül cuntası'nın arzuladığı yeni devlet-yeni toplum, cuntanın fiilen iktidarda olduğu 1980-1983 yıllarından sonra, asıl, ANAP'ın altın yıllarında köklenecek ve neyi içerdiği yavaş yavaş belli olacaktır. Bu yüzden, bu döneme ilişkin olarak ANAP ve onun politikalarına eğilmek gereklidir.

Kendisini ideolojiler üstü olarak tanımlayan ANAP, 1980 öncesi bütün siyasal eğilimlerden kendisini ayırırken, gerçekte yeni sağ ideolojinin siyasal söyleminin gereklerini yerine getirmektedir. "İdeolojiden uzak, uzlaşmaya dayalı, parti içinde çoğulculuktan yana, modern yaklaşımlı ancak geleneksel değerlere saygılı, bölücü değil birleştirici, bürokrasiye değil, serbest piyasa ekonomisini iyi bilen seçkin bürokratlara dayanan bir öz ve üslup."[611] 1983 seçimlerine, doğrudan cuntanın partisi olan Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) ve Halkçı Parti (HP) ile giren ANAP izlediği stratejinin sonuçlarını almayı başarmış ve yüzde 42 oy oranıyla tek başına iktidara gelmiştir. Burada önemli bir sorun karşımıza çıkmaktadır: Eğer ANAP'ın izlediği strateji tümüyle rastlantısal ve bilinçdışı bir strateji değilse, bunun anlamı tutturduğu başarı düzeyinin de kendisine karşın bir başarı ya da kendisini şaşırtan bir başarı olmadığı, ANAP'ın yalnızca cuntaya tepki olarak toplumun büyük bir kesiminden oy almadığı, bunun dışında bir taban bulduğu gerçeğidir. Yani, eğer ANAP'ın başarı düzeyi tümüyle rastlantısal ve tepkisel değilse, gerçekten de ANAP'ın en azından bazı noktalarda 1980 öncesi siyasal partilerin dinamiklerinden farklı dinamiklere sahip olduğunu kabul etmek gereklidir. Ancak burada bir yanılgıya karşı tetikte olmalıyız: Eğer ANAP tümüyle Türkiye koşullarına özgü bir siyasal ürün olsaydı, bu koşullara bağlı olarak, başarı düzeyinin kısa zamanda düşmesini ve siyasal yasakların kalkmasının ardından partinin yok oluşunu görmeliydik. Fakat bu gerçekleşmemiş; siyasal yasaklar kalkmış ve eski liderler kadrosu siyasal yaşamda yeniden rollerine kavuşmuş olmalarına karşın, ANAP varlığını sürdürmüştür. O halde, ANAP'ın izlediği bu stratejinin Türkiye koşullarının özgüllüğünü aşan kimi boyutları olmak zorundadır ki bu da bizi Türkiye'yi de kuşatan, 1980'li yılların hegemonik söylemlerine götürecek ve tüm dünyada yeni sağın yükselişinin adresini verecektir.

---

[611] Ümit C. Sakallıoğlu, (1996), " 1983-1994 Siyasal Parti Topoğrafyası", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** c. 15, İletişim Yayınları, İstanbul, , s. 1250

Hegemonik yeni sağ söylemin, kapitalizmin 1970'li yıllardan itibaren içine düştüğü ve giderek şiddetini artıran krizine yanıt olarak ürettiği reçetelere bakıldığında, bu reçetelerin ANAP'ın da reçeteleri olduğu kolayca fark edilecektir. Bunlar "Özal iktidarlarının Türkiye'de uygulamaya koyduğu reçetelerdir: Devletin yatırımlardan vazgeçmesi, sosyal güvenlik harcamalarının kısılması, devlet işletmelerinin özelleştirilerek elden çıkarılması, kârları maksimize edecek yeni düzenlemelere gidilmesi, bu arada işçi haklarının askıya alınması, küçük bir azınlığın büyük bir sermaye hacmini kontrol etmesi....[Bunlardan] hangisi Türkiye'de, hem de *'etkin'* bir biçimde uygulanmamıştır?"[612]

ANAP bu anlamda, bir yandan yeni sağın ekonomik programının Türkiye takipçiliğini yerine getirirken, bununla eşanlı olarak, izlenen reçetenin siyasal uzantısı olması anlamında, Reagan ve Thatcher'in dünya ölçeğindeki siyasal programıyla da tam bir uyum arayışına girmiştir. Bu siyasal uyum arayışı dönerek, kendini yeniden ekonomik göstergelerde ifşa etmektedir. Örneğin, bu dönemde Avrupa ve sosyalist ülkelerle olan dış ticaret hacminde bir daralma gerçekleşirken, aynı dönemde ABD ve Ortadoğu ülkeleriyle ticaret gelişme kaydetmektedir. Bu, bir yandan da cuntadan devralınan muhafazakar-milliyetçi bir ideoloji olarak Türk-İslam sentezine de uygun görünmektedir. Ancak, burada vurgulamak istediğim nokta ANAP'la birlikte Türk dış siyasetinin çehresinin de değişmeye başladığıdır. Dünyadaki ABD hegemonyasının giderek yükseliŞine koşut olarak, ABD'nin Ortadoğu'daki çıkarları açısından Türkiye giderek önem kazanmış ve bu anlamda ABD, kendi çocukları olarak gördüğü cuntanın partisi olan MDP'yi desteklemek yerine, kendi çıkarlarının karşılığını en iyi ANAP programında görmüş ANAP'ı desteklemiştir.[613] Bu destek ANAP'ın dünyadaki yeni sağ söylemle ilişkisini ve aynı zeminde buluştuğunu göstermesi açısından anlamlı bir destektir.

Ayrıca siyasal liberalizme bakış açısı itibariyle de, ANAP uluslararası yeni sağ söylemin bir parçasıdır. Her ne kadar kimi çevreler, bir yandan ANAP ve Özal'ın ekonomik programını desteklerken, öbür yandan onu liberal duruş noktalarından eleştirmişlerse de, gerçekte eleştirilmesi, hele de tutarsızlıkla

---

[612] Hasan Bülent Kahraman, (1995), **Sağ Türkiye ve Partileri**, İmge Kitabevi, Ankara, , s. 173

[613] ABD eski dışişleri bakanı Haig bu desteği şöyle ifade etmektedir:"Seçimlere katılan üçüncü ve bizim hesaplarımıza en uygun parti ise, eski başbakan yardımcısı Turgut Özal'ın önderliğindeki Anavatan Partisi'dir." Bkz. Yalçın Doğan, **Dar Sokakta Siyaset (Cumhuriyet, 20.9.1985)**

eleştirilmesi gereken ANAP ve Özal değil, bizzat bu çevrelerdir. Aksine Özal ve partisi dünyayla son derece uyumlu ve tutarlı bir programı yürütmektedir. Çünkü, bu dönemde "ideolojik olarak Batı'da da ekonomik liberalizm ile siyasal liberalizmin yolu birbirinden ayrılıyor, siyasal liberalizme yeni sağ, atılması gereken bir yük olarak bakıyor[du]."[614] Sonuç olarak, ANAP, 1980 cuntasının Türk siyasal tarihinde yarattığı kırılmaya koşut olarak, çok özgün, tümüyle Türkiye koşullarına özgü ve Turgut Özal'ın kişisel yetenekleri ve düşünceleriyle kuşatılı bir çerçevede ve yalnızca bununla sınırlı olarak oluşturulmuş ve biçimlendirilmiş bir siyasal parti olmaktan çok, gerek uluslararası sermayenin krizi ve gerekse buna bağlı olarak Türk ekonomisinin içine düştüğü bunalımın yarattığı toplumsal ve siyasal ortamın bir ürünüdür. Bu bağlamda ANAP ve Turgut Özal'ın, en azından Türk siyasal tarihi içinde en özgün yanlarından birisi olarak, şimdiye değin Cumhuriyet hükümetleri içinde burjuvaziyle doğrudan bütünleşebilen ve neredeyse siyaseti iktisadi bir faaliyet alanı olarak algılayan ilk parti olduğunu saptayabiliriz.

Özellikle Turgut Özal'ın söylemine eğildiğimizde başlıca öğelerin ekonomik temelli olduğunu görürüz. Siyasal vurgulara pek fazla yer verilmemektedir. Çünkü siyasetten öte, kendine has bir doğası olduğunu düşündüğü ekonomiyi önemsemektedir, bu söylem. "Özal ekonominin, içsel kuralları olan teknik bir süreç olduğunu sürekli vurgular. Değerlendirme ve yorumlarında teknik terimler kullanmaya özellikle dikkat ederek, hatta terimlerin İngilizce karşılıklarını kullanarak, ekonominin kurallarının nesnelliğini ve 'sıradan insana' yabancılığının altını çizer. Özal ekonominin gereklerinden söz ederken, ekonomiyi siyasetin dışında, zaman ve mekan üstü genel bir siyasa olarak vurgulamaya özen gösterir."[615] Özal'ın bu ekonomi vurgulu söyleminde devlete biçilen rol de değişmiştir. Devlete atfettiği rol nedeniyle, her ne kadar liberal çevreler tarafından neredeyse devrimcilikle ve radikallikle alkışlansa da, gerçekte Özal ne devrimci ne de radikaldir. Yalnızca yeni sağın söylemini Türkiye'ye uyarlamaya çalışmaktadır ama Türkiye gerçeğini göz ardı etmeden ki bunun anlamı otoriter devlet anlayışından kesinlikle ödün vermemektir.

Özal, örneklerini bolca bulabileceğimiz, sürekli aynı temalar çevresinde dönen bir "İcraatın İçinden" konuşmasında devleti öncelikle milletin kendi hür

[614] Ragıp Zaralı,(1986), s. 77-87
[615] Aykut Çelebi, (1995), s. 226

iradesi ve silahlı kuvvetlerle, kolluk kuvvetleri, ardından adalet olarak tanımlamakta ve nihayet devletin "hizmet" demek olduğunu öne çıkarmaktadır. Ama burada hizmetten sadece altyapı yatırımları anlaşılmaktadır; yoksa örneğin sosyal bir devlet anlayışı söz konusu bile değildir: "Devlet, hizmettir. Baraj, köprü, yol, okul, hastahane, üniversite ve daha nice kamu menfaatine sunulmuş bir hizmetler manzumesidir." Ve bu sıralamanın ardından sözü kendince en iyi bildiği yere getirir Özal: "Bütün bunların hepsi tek kelimeyle para demektir."[616] Böylece devlet hizmete, hizmet paraya eşitlenmekte, devleti yönetmek gerçekte parayı yönetmek anlamını taşımaktadır. Doğal olarak burada siyasetin farklı bir kavranışı aranabilir ve devletin parayı yöneten bir aygıt olarak ele alınışıyla küçültülmesi arasında bir paralellik kurulabilir ve hatta daha da ileri giderek, özgürlükler alanının genişlemesi, devletin ekonominin belirli bir bölümü dışında toplumsal yaşama müdahalesinin en aza inmesi vs. beklenebilir. Fakat Özal bütün bunları kastetmemektedir. Bırakalım özgürlükler alanının genişlemesini, gerçekte, devleti ekonominin belirli bir alanıyla, altyapı hizmetlerinin sağlanması göreviyle sınırlı olarak yetkilendirmiş gibi gözükmesine karşın, ekonominin hiçbir alanında devletin geri çekilmesi söz konusu değildir. Özal sık sık, "devlet altyapı yatırımlarını yapacak, ekonomiye yön verecek, gerisini kendi insanının gücüne, kabiliyetine ve çalışkanlığına bırakacaktır"[617] ya da "ekonominin kendi tabii kuralları vardır"[618] gibi argümanlar ileri sürse de, devlet ekonominin kendi doğal kurallarına bırakılmayacak kadar ciddi bir iş olduğu düşüncesinden vazgeçmişe benzememektedir. Öyleyse Özal'ın söyleminde sıkça gündeme gelen ve ANAP programında da "iktisadi faaliyetlerde devlet genel olarak bütün millete hitap edecek altyapı mahiyetindeki hizmetlere yönelmelidir. Asıl olan devletin zenginliği sonucu milletin zenginliği değil, milletin zenginliği sonucu devletin zengin olmasıdır"[619] biçiminde ifadesini bulan bu anlayışın devlete verdiği rolü nasıl anlamlandırmalıyız?

Bilindiği gibi, liberal siyaset anlayışı ekonomik süreci bütünüyle özel birey ve kurumlara terketmekte, devleti yalnızca bu sürecin işleyebilmesi için gerekli çerçevenin hazırlanmasıyla sorumlu kılmakta ve ardından, devleti jandarma devlet olarak yetkilendirmektedir. Bu bildik şema en kaba haliyle

[616] Turgut Özal, 29.1.1986, İcraatın İçinden konuşması, T.C. Başbakanlık **İcraatın İçinden**, Ankara, 1987, s. 101
[617] T. Özal, 29.12.1985, İcraatın İçinden konuşması, Agy, s. 98
[618] T. Özal, 28.12.1984, İcraatın İçinden konuşması, Agy, s. 39

Özal zihniyetine de uygulanabilir. Fakat Özal'ın devlete biçtiği rolü anlayabilmek için birkaç nokta daha belirtilmelidir ki bunlardan birinin Türkiye ekonomisinin genel olarak küçük girişimcilerin yoğun olarak yer aldığı bir ekonomi olduğudur. Bu anlamda Özal, milletin ekonomik olarak zenginleşmesini ve devletin de bu dolayımla zenginleşmesini savunurken, gerçekte küçük girişimcilerin tek tek zenginleşemeyeceğinin farkındadır. Onun savunduğu şey, bu küçük girişimlerin birleştirilmesi ve bu yolla büyük sermayenin ve belirli tekellerin kontrolüne bırakılması ve ekonomide asli olarak bu tekellerin söz sahibi olmasıdır. Bu gelişmeye ayak uyduramayan küçük girişimler tasfiye olmaya mahkumdur ve Özal ekonomisinin uygulandığı yıllarda çok sayıda küçük işletmenin iflasa sürüklenmesinin altında yatan da bu mahkumiyettir. Bu arada unutulmaması gereken nokta, büyük sermayenin zaten siyasi olarak devlete hakim olduğu, hükümet-sermaye özdeşliğinin geçerliliğidir. Bu vurgunun ışığı altında gerçekte devletin parayı yönetmesi demek, bir anda büyük sermayenin parayı yönetmesi anlamına gelmektedir. İşte Özal'ın anladığı devlet böyle bir devlettir: Büyük sermayenin bizatihi kendisi olarak devlet, büyük sermayenin yönetim kuruluna dönüşmüş bir bakanlar kurulu ve şirket müdürlüğüne dönüştürülmüş bir bürokratik aygıt. Gerçekten de, devlete sürekli sınırlı bir rol atfediyormuş gibi yaparak, minimalist bir devlet anlayışını savunuyormuş gibi görünen Özal "siyasal ve ekonomik karar alma mekanizmalarını kamusal denetim alanı dışına çıkarmak dışında devletin küçültülmesi yönünde hiçbir girişimde bulunmamıştır."[620] Minimalist devletten anlaşılması gereken şey, hukuk devleti olma iddiasını üzerinde taşımak zorunda olan bir devlet oluşun zorunlu kıldığı denetim mekanizmalarının büyük sermayenin önünde engel olmaktan çıkarılmasından başka bir şey değildir. Buna bağlı olarak devlet, Özal için, artık örneğin dengeleyici, sosyal Adaletsizlikleri ve dengesizlikleri telafi edici hiçbir role sahip olmadığı gibi, buna dönük politikalar da üretmeyecek, yine örneğin bu bağlamda planlayıcı kurumlar tümüyle saf dışı edilecek ve en başta Devlet Planlama Teşkilatı göstermelik bir kurum konumuna itilecektir. Sonuç olarak devlet yönetiminin para yönetimine indirgenmesiyle bir yandan büyük sermayenin devlet üzerindeki hakimiyeti sağlanmış, öbür yandan siyaset işi para kazanma becerisini ifade ettiği için, bu beceriye sahip olan, işini bilen herkesin

[619] **Anavatan partisi Programı**, Anavatan Partisi Yayınları, m.2, s. 10
[620] Aykut Çelebi, (1995), s. 222

yönetimde pekala da söz sahibi olabileceği yanılsaması alt sınıflara alabildiğine pompalanarak, bu sınıfların içinde köşe dönücü bir ideoloji yaygınlaştırılmış ve bu sınıfların aralarındaki benzeşmelerden kaynaklanan dayanışmacı vasıfları kırılmaya çalışılmıştır. Ancak bunu anlayabilmek için izlenen popülist siyasete ve söylemlere bakmakta yarar var.

Özal'ın bu altın yılları "halk sınıflarına dönük olarak "yoz" bir popülizmin de uygulandığı yıllardır. Bu yaklaşımın özellikle kentli yoksul kitlelere dönük ana hedefi, bu kitlelerin saflarında sınıf bilincinden yoksun ve sermayenin (ANAP'ın) programına ve ideolojisine teslim olabilecek kalabalık gruplar yaratmak olmuştur."[621] Bu kalabalık grupları yaratabilmek için Özal'ın sürekli vurguladığı orta direk söylencesine ve medyayı kullanarak sunduğu halk tipi devlet adamı imajına dikkat edilmelidir. Özal'ın orta direk anlayışı en başta oldukça eklektik bir görünüm sergilemektedir. Bilindiği üzere, orta direk denildiğinde kastedilen daha çok kentli memurlar ve nitelikli işçilerin oluşturduğu kalabalık gruptur. Özal orta direkten bunu anlamamaktadır. Özal'ın diline pelesenk olan orta direk daha çok siyasal bir rolle donatılmıştır; iktisadi bir yüklemi olmaktan çok. Buna göre, orta direk devletin ve sermayenin hegemonik kesimine sorun çıkarmayan, kentlerin kıyısında gecekondu bölgelerinde ya da varoşlarda yaşayan yoksullarla, daha çok ticaretle uğraşan kesimlerdir.[622] Neden siyasal vurgulu olduğunu görmek gerekli bunun? Çünkü bu kesimler, en başta da bu yoksul kesimler, genellikle deklase nitelikleri, beklentisizlikleriyle birlikte yozlaşmaya açık olmaları ve sessizlikleri itibariyle Özal tarafından kutsanmaktadır. Yani Özal'ın orta direği büyük sermayeye ve onun devletine sorun çıkarmamalarıyla tanımlanır. Ancak yine de hakkını yememek gerekir: 1. ANAP Hükümeti programında Özal orta direk kategorisine işçileri, çiftçi, esnaf, memur ve emeklileri de dahil etmektedir. Özal'a göre, bu kategoriler arasında hiçbir fark yoktur. Böylece sınıf temelli her tür kategorileştirmenin önüne geçmek üzere, ekonomik sürecin özneleri gizemsel bir biçimde bağdaştırılmış olmaktadır. Aynı program orta direk söylencesinin doğrudan bu sınıf temelli potansiyel tehlikelere karşı kullanıldığını açıkça göstermektedir. Özal, kendilerinin "sosyal adaletçi olduğu"nu belirterek, sosyal adaletçiliği "sadece belirli ideolojilerin, peşin hükümlü, kalıplaşmış formüllerin inhisarında" olmadığını iddia etmekte ve

[621] Korkut Boratav, (1996), "İktisat Politikaları", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, c.13, s. 680

"fukaranın yanında olmak" biçiminde tanımlamaktadır. Bilindiği gibi, fukaraya yardım etmek de "aziz milletimizin mukaddes addettiği değerler"dendir. Sonuç olarak, büyük sermaye dışındaki kesimler, Özal ve hükümeti tarafından en fazla 'acınması gerekenler' kategorisi olarak karşımıza çıkmaktadır ve devlet, sosyal dayanışmayı, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Fonu gibi kurumlar aracılığıyla örgütleyerek onlara yardım etmelidir. İşte Özal'ın orta direği budur: Sessizlikleri, tepkisizlikleri ölçüsünde kutsanması ve çeşitli ekonomik araçlarla sisteme dahil edilmesi gereken, potansiyel muhalefet içerebilecek her kesim Özal için orta direk olabilecek durumdadır. İşte Özal'ın medyayı kullanarak oluşturmaya ve pompalamaya çalıştığı imaj da daha çok bu kesimlere yönelik bir imajdır.

Buna göre, Özal, Türkiye'de yaygın ve bolca örneği bulunabilecek geleneksel devlet baba anlayışından güç alan devlet adamlığından uzak bir imaj sergilemektedir. Askeri birlikleri şortla teftiş etmekte, yerleşik protokol kurallarını rahatça çiğneyebilmekte, açılışını yaptığı otobanlarda iki yüz kilometre hız yaparken, eşine dönüp "koy bir kaset neşemizi bulalım" demekte ve dinlediği kaset de arabesk müzikten öteye gitmemektedir. Bu ve benzeri gösteriler, Özal'ın geleneksel bir devlet adamı olmaktan uzak, halktan, orta direkten biri olduğunu sürekli bu kesimlerin zihnine kazımakta ve köşe dönücülüğün, fırsatları iyi değerlendirmenin bizatihi canlı bir örneği olarak Özal kendisini alt sınıfların ve işini bir türlü bilmeyenlerin önüne koymaktadır. Kentlerin dış sınırlarında yoğunlaşmış gecekondu nüfusa bir yandan, belediyeler eliyle tapu vaatleriyle, küçük memur kitlesine vergi iadesi mekanizmasıyla seslenirken, öbür yandan Türkiye'nin Amerika gibi bir fırsatlar ülkesi olduğu sürekli anımsatılmış, iş bilenin kendini kurtarabileceği vurgusu hep gündemde tutulmuştur. Yani, Özal için kitleler ikiye ayrılmaktadır. İşini bilen ve bu nedenle çeşitli mevkileri ve para kaynaklarını kontrol edebilen kesimler ve ikinci olarak, en altta yer alan, işini bilemeyen, köşeyi dönemeyen beceriksizler. Bu söylemin izlerini siyasal alanda da bulabiliriz.. Bir yanda işbilir ve bu nedenle de devleti basamak olarak kullanabilen, para yönetiminden anlayan ve sonunda holding yönetimlerine sıçrayan teknokratlar, öbür yanda iş bilmekten öte, işi belli bir prosedüre uydurmaya çalışan, para yönetmekten çok hukuksal süreçleri önemseyen çoğu Mülkiye kökenli bürokratlar ve küçük memurlar. Gerçekten de Özal döneminde yükselişe geçen, Mülkiye

[622] Osman Ulagay, (1985), **Özal'ı Aşmak İçin**, Afa Yayınları, İstanbul

düşmanlığında kendini ifade eden şey yeni sağcı bir devlet anlayışından ya da bir başka deyişle "devleti teknostrüktür denilen bir çizgiye çekme[ye]"[623] çalışmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Bu aynı zamanda siyasetin dönüştürülmesi, siyasetin teknik bir süreç olarak siyasaya indirgenmesiyle sonuçlanacaktır.

Özal kendisi hakkında bir efsane yaratmayı becermiştir ama bu efsanenin, kimi bakımlardan birbiriyle çelişiyor gibi görünse de, ikili bir niteliğe sahip olduğu göz ardı edilmemelidir. Bir yanda, "bürokrasinin idari kararlarıyla yönetilegelen ekonomik sistemi kendi kendine işler bir yapıya kavuşturan"[624] Özal; öbür yanda, orta direğin babası ve temsilcisi Özal. Gerçekte Özal ne yapmaktadır? "Sınıf tabanlı ekonomik taleplere, yani sendikal örgütlenmeye, ücret mücadelesine, köylünün destekleme taleplerine karşı katı ve ödünsüz bir çizgi izlerken, aynı kitleleri "kentli, gecekondulu, yoksul ve tüketici" özellikleriyle tatmin etmeye çalışan" bir strateji izlemektedir.[625] Bu stratejinin halk adamlığıyla, orta direğin temsilciliğiyle hiçbir ilişkisi yoktur. Aynı zamanda stratejinin dayandığı popülist çizgi otoriter bir çizgidir de. "Otoriter popülizm, geleneksel popülist siyaset anlayışından farklı olarak, devletin kaynak dağıtım mekanizmalarını denetlemesi yerine, hukuksal ve kurumsal düzenlemelerle bağımlı sınıf ve grupları ekonomik siyasaların bir parçası haline getirmesi, onların rızalarına dayanarak sınıfsal ve kültürel dayanışma normlarını yıkmasıdır."[626] Yani "dünya ekonomisinin yeniden yapılanma sürecinde emeğin disiplin altına alınması ve bölünmesi siyasetinin, ödünsüz bir biçimde yürütülmesi" anlamında bir otoriteryenliktir.[627] İşte bu otoriter niteliği yüzündendir ki Özal'ın devletin rolünü küçülten minimalist anlayışı gerçekte emekçi sınıflar açısından özgürlükler alanının genişlemesi anlamına gelmemekte, tam tersine bu sınıfların sıkı bir disiplin altına alınması sonucunu doğurmaktadır. Bu anlamda Özal, sürekli 12 Eylül 1980 öncesini anımsatmakta, 1961 Anayasası'nın sağladığı görece özgürlükler ortamını, askeri yönetim ağzıyla anarşi ve terör dönemi olarak nitelemekten kaçınmamaktadır: "Bir tek katı olduğumuz husus var. O da huzur ve güven meselesidir. Bizi 12 Eylül öncesine, anarşi, terör dönemine kim tekrar çekmek isterse, onun gözünün

[623] Hasan Bülent Kahraman, (1995), s. 183
[624] T. Güngör Uras, (1993), **Ekonomide Özal'lı Yıllar, 1980-1990**, Afa yayınları, İstanbul,, s. 163
[625] K. Boratav, (1996), Agy, s. 680
[626] Aykut Çelebi,(1995), s. 218
[627] Agy, s. 220

yaşına bakmıyoruz. Hemen adalete teslim ediyorum."[628] İçinin nasıl doldurulduğu belli olmayan bir "anarşi ve terör" kategorisi, özgürlüklerin başında Demokles'in kılıcı gibi sallanmaktadır. Aslında bu kategorinin içi ordudan farklı bir biçimde doldurulmamaktadır. Bunu 1. Özal Hükümeti'nin programını takdim ederken Özal açıkça itiraf eder: "Milli birlik ve bütünlüğümüzü sağlamak üzere geçici olarak devlet yönetimini üstlenen Milli Güvenlik Konseyi kısa zamanda huzur, güven ve asayişi temin etmiş, gösterdiği iyi niyetli ve başarılı çalışmalarla milletimizi ve devletimizi tehlikelerden kurtarmıştır"[629] ve yine aynı Özal TBMM'ne dönerek "27 Mayıs'ı siz kaldıramadınız da, o beğenmediğiniz 12 Eylülcüler kaldırdı, siz teşekkür etmelisiniz" deme cesaretini gösterebilmektedir.[630]

Meclis üyelerinin cuntacı generallere teşekkür edip etmediği bir yana ama Özal'ın kimliğinde cisimleşen pragmatizmin toplumun en küçük birimine dek yaygınlaştırılmaya çalışıldığını ve giderek toplumun değişik kesimlerinden farklı sınıf ve kategorilerideki insanların bu pragmatizm etrafında birleşerek Özal'a müteşekkir olduğunu biliyoruz. Gerçekten de Özal, farklı, birbiriyle uyuşmaz görünen fikirlerin birinden diğerine sıçrayabilmekte; o anki siyasal konjonktür neyi gerektiriyorsa onu savunabilmektedir. Ancak bu Özal'ın bir o fikre, bir bu fikre yönelerek siyasal rengini sürekli yenilediği, bir zaman devrimci, bir zaman muhafazakar olduğu anlamına gelmemektedir. Özal, hep aynı Özal'dır; yeni sağın programına sonuna kadar sadık ve bu programı uygulamak için her yolu mübah gören bir siyaset adamı. Bu portreyi başından beri ANAP içinde politika yapan bir isim, Yılmaz Karakoyunlu da doğrulamaktadır: "Çok sayıda fikri, birbiriyle uyuşur göstermenin pragmatizmi 12 Eylül şartlarında kaçınılmaz derecede cazipti ve toplum böyle bir ihtiyaç içinde bu cazibenin alanını genişletiyor ve içeriğini zenginleştiriyordu. (...) Bu (...) pratikte işlemezdi ama, Özal'ın elinde işledi. Halk, başlangıçta Özal'ın teklif ettiği siyasi çözüme değil, Özal'ın kendisine inandı. (...) Özal'ın siyaseten hangi düşünce işine geliyorsa onu gündeme getirip halkın isteklerine cevap olarak kullanacağının rahatlığını duymuştu."[631] Burada, Karakoyunlu'nun

---

[628] Turgut Özal, 31.1. 1984, İcraatın İçinden konuşması, Agy, s. 4

[629] **I. Özal hükümeti Programı**

[630] Turgut Özal'ın 1989 yılı Bütçe görüşmeleri sırasında TBMM'de yaptığı konuşma, 9 Aralık 1988, **Başbakan Turgut Özal'ın TBMM konuşmaları,** (1989) Ankara: Başbakanlık Basımevi, s. 24

[631] Yılmaz Karakoyunlu, (1997), **Liberalizmin Türkiye Promönadı**, Ankara: Irmak Matbaacılık, s. 21

Özal'a atfettiği "halkın isteklerine cevap verme" misyonunun gerçekte büyük sermayenin isteklerini yanıtlama anlamını taşıdığını pratik apaçık göstermiştir ama Özal'lı yıllar boyunca, yani 1990'lı yıllara kadar Türkiye toplumu artık – 1980-1983 dönemi faşist uygulamaların ardından- apaçık sağ söylemin etkisi altına girecek ve bu söylem kendini toplumun her kademesinde, kendi çıkarlarını azamileştirmek için her yolun mübah olduğu bir köşe dönmeci, işbilir bir zihniyetle ifade edecektir. İfade yerindeyse, 12 Eylül öncesinde toplumun çeşitli kesimlerinin her tür talebi kendisini siyasal bir form içinde sunarken, Özal'la birlikte artık her talep iktisadi bir forma bürünecek, iktisadi bir dil içinde kendini ifade edecektir. Adeta geleneksel Türk filmlerinin ünlü tiradlarından biri gerçekleşmiş ve toplumun her kesimi birden bire, her şeyin ve herkesin bir fiyatı olduğunu fark edivermiştir.

Bu gelişmenin acı tarafı Türkiye solunun da bu liberal rüzgarlardan ciddi bir biçimde etkilenmesidir. 1980 darbesi Türkiye solunu tarihinde hiç görmediği kadar ağır bir yenilgiye uğrattı. Bu, yalnızca darbenin, belirli bir süre içinde sol önderlikleri, potansiyel muhalefeti silah kullanarak, zor yoluyla bastırmasından kaynaklanan bir yenilgi değildi. Eğer böyle olsaydı, belirli bir süre sonra, en azından 1985'ten itibaren sıkıyönetim uygulamaları daraldıkça solun yeniden canlanması beklenebilirdi. Fakat, cunta yönetimi ve arkasından gelen Özal iktidarları sola karşı sürekli bir ideolojik kampanyaya giriştiler. Kampanyanın başlıca teması "huzur ve güven ortamı"nın sürekliliği ve buna bağlı olarak "birlik" temasıydı. Bu temanın kitleler üzerinde etkisi oldukça belirgin oldu ve sol hareket kitleler içinden soyutlandı, adeta marjinal hale geldi. Önce cuntanın, ardından sağ söylemin ideolojik saldırıları ve bu saldırıların kitleler içinde sonuca ulaşması bir etken iken, solun 1980 darbesinde aldığı ağır yenilginin başlatmış olduğu eleştiri süreci ve eleştirinin içe kapanma biçiminde seyretmesi bir diğer etken oldu. Pratik siyasal faaliyet içinde kendini eleştirmek yerine, pratik siyasal faaliyetten neredeyse tümden çekilen sol hareketler kendi içlerine kapanarak bir hesaplaşma devresine girdiler ve bundan da genellikle yeni bölünmelerle çıktılar. Bu da solun marjinalleşmesine hizmet etti. Solun marjinalleşmesiyle birlikte, sol ideolojinin boşalttığı ideolojik alan hemen tümüyle yeni sağcı söylem tarafından doldurulurken, ayrıca çevrecilik, savaş karşıtlığı gibi geleneksel sol siyaset yapma biçimlerinden farklı siyaset yapma biçimleri siyasal alana girmeye çalıştılar ama ne yazık ki bu çabalar da genellikle marjinal çabalar olarak kaldı. Yalnızca, başlangıçta sol kökenli

kadınların arayışıymış gibi görünen kadın kurtuluş hareketleri, kısa süre içinde kendi içinde ayrışmalar ve bölünmeleri doğurabilecek kadar, yaygınlık ve genel bir kabul yaratmayı başardı; öyle ki en Stalinist sol çizgiler bile, bundan sonra içerikte yeni bir şey söylemeseler de, kadınların kurtuluşu hakkında özel olarak bir vurgu yapmak zorunda kaldılar. Fakat bu dönemde asıl öne çıkan, solu birleştirme çabaları olmuştur. Bu çabalar belirli dönemlerde küçük heyecanlar ve umutlar yarattıysa bile çok uzun soluklu ve gerçekten bir birleşmeyi doğurmadı. Öyle ki bu çabaların sonunda kurulacak olan Özgürlük ve Dayanışma Partisi bile, sözümona birleşik bir sol parti görüntüsü vermesine ve vitrinindeki isimlere karşın (Can Yücel, Adalet Ağaoğlu, Ufuk Uras gibi) gerçekte içinde sol hareketlerin bağımsızca hareket ettiği, aralarındaki diyaloğun gerçekte kurulamadığı ve nihayetinde fiilen Dev-Yol için, hiçbir zaman ihtiyaç duymadığı, aslında ciddi bir iradeyle istemediği partileşme çabalarının bir ürünü ve siyasal muarızlarına karşı bir kalkan olmaktan öte gitmeyen ama yine de gerek duyulan bir etiketi sağlamaktan öte bir anlam taşımaz olacaktır. Bu yüzden de bu parti ve onun öncülü deneyimler belirgin bir ideolojik çizgi ve buna bağlı programlarla kitlelerin karşısına çıkamadılar. Daha çok gündemin peşine takılmak, onu onAylamak ya da reddetmek yönünde açıklamalarla sınırlı bir siyasal faaliyet yürütmekle yetindiler.

Solun ideolojik ve siyasal gücünü ve etkinliğini kaybetmesinin altında kuşkusuz darbenin getirdiği baskı ve sağcı söylemin hakim ideoloji olarak toplumu yayılması vardır ama acı olan, bu söylemin çeşitli kılıklar altında ama liberal özünü koruyarak sol içine dahil olmasıdır. Yani sol içinde de bir liberalizmin baskın olarak öne çıkmasıdır. Özellikle sivil toplum/devlet ayrımını mutlaklaştırmaya çalışarak burada yuvalanan sol liberalizm, solun sınıf çözümlemesine dayalı kavrayış biçiminin yerine, gücünü tümüyle mutlaklaştırılmış bu karşıtlıktan alan ve devletin sınıfsal karakterini göz ardı eden bir kavrayış biçimine bırakmıştır. Kuşkusuz bu kavrayış biçiminin sol içinde yaygınlaşmasının tek nedeni darbe değildir.

Türkiye'de yeni iktisadi politikalar doğrultusunda sermayenin değişen çehresinin bir gereği olarak, özellikle "yönetim ve uygulama kademelerinde nitelikli, eğitilmiş işgücüne ihtiyaç duyması, aydınların büyüyen bir bölümünün sermayenin çıkarlarına daha duyarlı hale gelmesine yol açmış", ayrıca Türkiye'de "burjuva toplumunun oluşumunda devletin ve devlet bürokrasisinin ağırlıklı bir rol oynamış olması, (...) sol için devlet/toplum ilişkilerini yakıcı bir

sorun niteliği kazandırarak liberal görüşlerin destek görmesine uygun bir ortam hazırlamıştır."[632] Merkeze bir kez devlet-toplum karşıtlığı oturtulunca ister istemez çok fazla sorgulanmaksızın devlet karşıtı olduğu düşünülen güçlerle, İslamcılar gibi, sol arasında diyalog ve hatta işbirliğinin yolları bile aranır hale gelmiş, solcu olduğu bilinen aydınlarla islamcılar kolkola çeşitli platformlarda bir araya gelebilmişlerdir. Ayrıca sol içinde esen liberal rüzgarların diğer nedenleri olarak, 1980 öncesi fetişleştirilen örgüt disiplini anlayışı ve örgüt içi demokrasinin yokluğu gibi nedenlerle, 1989'dan itibaren reel sosyalizmin çöküşünün ilanı ve dünyadaki postmodern rüzgarların hiçbir eleştiri süzgecinden geçirilmeden tek yanlı olarak Türkiye'ye ithali de sayılabilir.[633]

1980 sonrası Türkiye'nin geçirdiği değişime toplu halde, yukarıdan bakıldığında, neredeyse sol-sağ ayrımlarının ortadan kalktığı hissini verecek kadar kimi anahtar sözcüklerin on yıla damgasını vurduğu görülür. Buna göre, devletin sınırlarının daraltılması, sivil toplumun sınırlarının genişletilmesi, devletle sivil toplumun bire bir karşı karşıya konulması ve birinin kendiliğinden baskı, ötekinin kendiliğinden özgürlükler alanı olarak görülmesi, özgürlükler alanının genişletilmesinin demokrasiye, demokrasinin önkoşulunun ise piyasaya indirgenmesi. Dolayısıyla, bu döneme damgasını vuran tek bir sözcük vardır karşımızda: Piyasa! Piyasanın gücü ve bu gücün mutlaklaştırılması! İktisadi ve nihayet siyasal cağrışımlı bir terim olarak piyasa, gerçekte bu dönemde, bunların dışında Türkiye toplumunun yaşama biçimini, yaşamı algılama, yaşama müdahale biçimini ve giderek iç dünyasını biçimlendiren sihirli bir sözcük olma işlevini üstlenmiş ve damgasını siyasal ve toplumsal gelişme sürecine vurduğu gibi, kültürel ve yazınsal süreçlere de vurmuştur.

[632] Sungur Savran, (1986), "Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru", **11. Tez**, Şubat 1986, No, 2, s. 14
[633] S. Savran, aynı yerde.

2. KÜLTÜREL DEĞİŞİM YA DA HER KÖR SATICIYA BİR KÖR ALICI

Türkiye'de 1980 sonrası kültürel değişimi değerlendirme ve kavrama biçimi de gerçekte, yine bu tarihten sonra yoğun olarak esmeye başlayan sağ ya da sol liberal rüzgarlardan bağışık değil. Kültürel alanı sivil toplum alanı olarak görüp, bu kavram aracılığıyla sınıf mücadelesinin yaşandığı, yansıtıldığı, temsil ve tekzip edilmesi yoluyla yeniden üretildiği bir alan olarak görmek yerine, adeta bunlardan bağışık ve salt kendi iç dinamikleriyle gelişen bir alan olarak gördü mü ister istemez kültür alanının siyasetle bağını kesmek de kolaylaşıyor. Bunun tipik örneklerden birini yoğun siyasal referanslara sahipmiş gibi görünmesine karşın, liberalizmin sol içi temsilcilerinden biri, Murat Belge vermektedir.

Belge'ye göre, içinde bulunduğumuz çağ "ben çağı" olarak Batı'da adlandırılmıştır bile. Bunun anlamı kişinin kendisinin altını ısrarla çizerken, ötekinin üstünü çizmesi, dolayısıyla kendini mutlaklaştırması, aile gibi çok yakın bağlar dışındaki bağlılıkların, aidiyetlerin reddi ve bunun sonucunda dayanışmanın yıkıldığı bir çağ olmasıdır ve bunda da Aydınlanma projesinin iflası, neo-liberal ekonomik politikalar önemli bir rol oynamış ve özellikle medyanın yükselen rolüyle birlikte kültürel alan tümüyle sermayeye bağımlı bir alan haline gelmiştir. İlk bakışta kimsenin itiraz edemeyeceği olguları saptıyormuş gibi görünen Belge, bu manzarayı Türkiye'yle ilişkilendirirken şu saptamayı yapmaktadır: "Bugün bu eğilimleri dünya çapında gözlemleyince, sonuçta bunların Türkiye'de kendiliğinden süreçlerle ortaya çıkacak durumda olduğunu, toplumu buraya süngü gücüyle getirmenin çok da gerekli olmadığını görüyoruz." Fakat Belge yine de eklemeden duramaz: "Gene de o süngü gücünün varlığı, Türkiye'de hep hesaba katılması gereken bir öğe."[634] Peki, o güç neden hep hesaba katılmak zorundadır; madem ki Türkiye bu güç olmadan da bu süreci yaşayabilecek durumdadır? Bu sorunun altında klasik sivil toplum/devlet karşıtlığının kerameti kendinden menkul mutlak karşıtlaştırılması yatmaktadır. Devlet, sınıfsal bir çözümlemenin konusu olmadığı için, orada, neredeyse bağımsız ve Doğu toplumlarına özgü olduğu üzere ceberrut, totaliter

[634] Murat Belge, (1996), "Yeni İnsan, Yeni Kültür", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s. 830

ve otoriter bir güç olarak hep hazır ve nazır olarak hesaba katılmalıdır! Oysa Türkiye kendiliğinden 12 Eylül'ün amaçladığı hedeflere ulaşmaya hazır durumdadır! Bu Belge'nin söylediğidir. Atladığı, atlamak istediği ise, 12 Eylül öncesi Türkiye'nin içinde bulunduğu bütün bir sınıf mücadelesi tarihi ve bunun özneleridir. Sanki 12 Eylül öncesinde Türkiye'de hiçbir mücadele yaşanmamakta, ezenler ve ezilenler karşıya karşıya gelmemiş, ortalık tümüyle Batı'da esen liberal rüzgarlara uygunmuş gibi bir görüntü çizilerek gerçekte sınıf mücadelesinin üstünü çizmektedir Belge. Böylece 12 Eylül gereksizleşmekte, daha doğrusu, sınıf mücadelesinden bağımsız olarak kavranan devlet aygıtının her zamanki baskıcı ve zora dayalı reflekslerinden biri olarak konumlanmaktadır. Yani devlet bir kez daha, sivil toplumun kendiliğinden ulaşacağı hedeflere yerli yersiz müdahale eden ama mutlaka zora tapan bir baskı aygıtı olarak yine hedef gösterilmeye çalışılmaktadır. Elbette bu arada devletin izlediği kültürel politikalar ve amaçlar tümüyle göz ardı edilmekte, bizzat Milli Güvenlik Konseyi'nin dillendirdiği politikalar ve meydanlarda yürüttüğü ideolojik mücadele yok hükmünde sayılmaktadır. Bu anlamda kültürel alan bir kez daha, sivil toplumun özgürlükler alanının bir parçası olarak, devlet müdahalesinden arındırılmakta, sanki bu müdahaleler salt ekonomik ve siyasal alandaymış gibi gösterilerek, kültürel gelişmeler gizemselleştirilerek olağan bir sürecin olağan öğeleriyle işliyormuş gibi sunulmaktadır. Bir yandan "ben çağı"nı eleştiriyor-muş gibi yapan Belge, öbür yandan bu çağın kaçınılmaz zorunluluğunu ve Türkiye'nin de kaçınılmaz olarak buna teslim olmak zorundalığını temellendirmeye çalışmaktadır aslında.

1980 sonrası kültürel yaşamı değerlendirirken sınıfsal körlüğe tutulan bir başka yazar Ahmet Oktay'dır. Oktay'a göre, "1980 sonrasında Türkiye kültürel ortamının, halen mozayik bir yapı yansıttığı söylenebilir. Hatta bir kozmopolitleşmeden bile söz edilebilir." Türkiye kültürü bu dönemde, hem kozmopolit, hem heterojen bir yapı arzetmektedir. Zaten Oktay için "kültürel yaşam çoğulcu olmak durumundadır. (...) Kültürel düzeyde farklı hiyerarşiler var olacak ve bunlar eleştirel bir diyalog sürecinde *birlikte yaşamayı* öğreneceklerdir."[635] Oysa aynı Ahmet Oktay, aynı yazısında bir yandan çoğulluk, heterojenlik ve kozmopolitlikten söz ederken, öte yandan tek tek

[635] Ahmet Oktay, (1996), "80'lerde Türkiye'de Kültürel Değişim", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s. 822 ve devamı.

örnekler düzeyinde şu saptamaları yapmaktadır: Özel radyolar resmi ideolojiye karşı muhalefet mihrakı olabilecekken olamamıştır, bir özgürleşim alanı açamamışlardır; pop müzik niceliksel bir patlama gösterse de, kısmen içerdiği ironik tonlama henüz toplumsal olayları kuşatamamaktadır; roman bağlamında toplumsal/siyasal sorunlara öncelik veren ürünlere rastlanmamaktadır; sinema tümden toplumsal sorunlara sırt çevirmese de, asli olarak bireysel, psikolojik sorunları yansıtmaktadır; Türkiye'de yayın etkinliği hala sol eğilimli yayınevlerinin insiyatifinde olsa da bunlar daha çok postyapısalcı ve ve postmarksist yapıtlara ağırlık vermektedir; ütopya sorunsalında bir canlanmayla teknoloji eleştirisi olsa da asli olarak postfordist söylem yankı bulmaktadır; sol kesim bir özeleştiri sürecindeyken, kendileriyle diyaloğu hak eden islamcı entellektüeller ortaya çıkmıştır; postmodern düşünsel ve sanatsal eğilimler güç kazanmış; medya patronaj ilişkilerine teslim olmuştur; görselleşme ve eğlence sanayine eklemlenme olgusu nedeniyle basın habercilik niteliğini yitirmiştir; birçok tv dizisi Amerikan yaşama tarzını yaygınlaştırmaktadır; sonuç olarak, "ne yapsan gider" düşüncesinin yaygınlaşmasıyla bir değer erozyonu yaşanmaktadır. Bütün bu örneksel saptamaları A. Oktay'ın yazısından aktardım ve bu saptamaların ardından Oktay, kültürel yaşamamızın çoğulluğundan, kozmopolitliğinden, heterojenliğinden söz edebilme cesaretini göstermektedir. Gerçekte çoğul olduğu savlanan şey, belli bir kültürel formun kendi iç çeşitlenmesinden öte bir anlam taşımamaktadır ve bu formu da apaçık büyük sermayenin ideolojik hegemonyası belirlemektedir. Ahmet Oktay, çoğulluktan söz ederken sola açık bütün kapıların kapatıldığını, kapıları zorlayanların ya şiddet ya da dışlanma yoluyla kültürel dünyanın dışına atılmaya çalışıldığını, sol tandanslı ürünlerin ve isimlerin oluşturulan kültür piyasasında zaten bu piyasanın kurallarına uymak ya da uymazsa dışlanmak zorunda olduğunu, kısacası piyasanın görünmez elinin bütün kültürel dünyamızı şekillendirdiğini ve bu görünmez elin tam da sermayenin ve sahibinin sesine dönüşmüş devletin eli olduğunu unutmuş görünmektedir. Bu unutuş altında, gerçekte çıkarları ve temsil ettikleri anlayış birbiriyle uzlaşmaz bir karşıtlık içinde olmayan grup ve alt kültürler pekala da koyun koyuna birlikte yaşayıp gidebilirler; Oktay'ın arzuladığının da bu olduğu görünmektedir. Dikensiz gül bahçesinde yapay kavgalar yaratmanın anlamı yoktur.

Kültürel dünyaya sınıf dışı terimlerle ve sınıf perspektifini mümkün olduğunca göz ardı ederek yaklaşmaya çalışanlar Oktay ya da Belge ile sınırlı

değildir elbette. Bunlardan bir diğeri de dönüşümün izlerini, kültürel öğeleri de içerecek şekilde, gündelik yaşamda kovalamaya çalışan Can Kozanoğlu'dur. "Değişim, tüketim, çeşitlenme ve benzeşme...80'lerden 90'lara gündelik hayatın seyrini bu dört kavram belirledi." Fakat bu kavramların sınıfsal düzeyde karşılık geldiği anlam nedir? Sınıf mücadelesi sürecinde bunlar ne gibi dönüşüm anlarına karşılık gelmektedir? Bilmiyoruz. Devamla, "Çok farklı eğilimlerden, hatta çatışan eğilimlerden gruplar ve insanlar, baskın bir kültürün çok parçalı yapısı etrafında benzeşiyorlardı" saptamasını yapan Kozanoğlu,[636] nedense bir türlü bu "baskın" kültürün bin türlü görünümünü sunmasına karşın işaret ettiği, yolladığı sınıfsal anlamı sorgulamaya yanaşmaz. Sanki bu kültür çok doğal bir sürecin, çok doğal bir sonucu ve ürünü olarak başımıza gelmiştir ve bize düşen de bu doğal deniz içinde yüzen sandallardan ya da adalardan biri, herhangi biri olmaya mahkum olarak, -çünkü bu çeşitlilik denizinde her ne kadar baskın olarak bir farklılık söylemi hakimmiş gibi görünse de farklılıklar denizinde farklılığın anlamı kalmamıştır- yaşamayı becermekten öteye gitmemektedir. Denizde bir damlayız, böyle yaşamayı öğreneceğiz ve seyredeceğiz başımıza neler geleceğini. Çünkü sistem öyle bir sistemdir ki en küçük muhalif odaklar, direnme noktaları bile bir anda gerçekte sistem tarafından soğurulmakta, sistemi yeniden üreten bir işlevle donatılıvermektedir. Özetle, niteliği sınıfsal olmaktan öte doğal olan bir şebeke, siyasal-ekonomik ve kültürel bir iktidar şebekesinin içindeyizdir ve bu şebekenin dışında yer alma şansımız yoktur. O halde yapılabilecek tek şey, içinde yer almaya mahkum olduğumuz bu şebekeyi anlamaya çalışmaktan ibarettir ve bu anlama çabası da gerçekte onu mükemmelleştirme ve meşrulaştırmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Yani, Foucault'ya atfen ve değiştirerek söylersek, iktidarın olduğu her yerde, direnme olmak zorunda değildir. Bu sonucu doğuran en önemli neden ise kültürel alanı devletle, sınıflarla ilişkisi içinde kavramamaktan geçmektedir.

Burada basit bir örnekten yola çıkabiliriz: 1980 sonrası kültürel dönemde din, büyü, astroloji, fal gibi alanların bir patlama yarattığına, batıl inançların yeniden bütün gücüyle kültürel alana döndüğüne tanıklık ediyoruz. Basit bir biçimde, bunun '80 sonrası postmodern teorilerin yaygınlaşması ölçüsünde, toplumda bilime karşı, en azından hakkını yememek için pozitivist bilime karşı bir güvensizliği doğurduğunu ve bunun medya eliyle dalga dalga yayıldığını,

[636] Can Kozanoğlu, (1996), "80'lerde Gündelik Hayat", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s. 596 ve devamı

dolayısıyla arkaik inanç biçimlerinin bilimden kopuşun getirdiği bu boşlukta yeniden ürediğini ve boşluğu doldurmaya aday olarak ortaya çıkabildiğini kolayca belirtebiliriz ve birçok yazar da belirtmektedir. Ancak burada eksik , temelli eksik bir yan vardır: Bu tip inançlar eğer Türkiye''e yaygınlık kazanabilmişse bunun en önemli nedenlerinden birisi 12 Eylül cuntasının kültürel ve siyasi programı olan Türk-İslam Sentezi ve buna bağlı olarak, dinsel ideolojilerin sol muhalif ideolojilere karşı bir bağışıklık yaratmak için kullanılması ve devamla, din derslerinin temel ve orta öğretimde zorunlu kılınması, felsefe derslerinin budanması, tümden ortadan kaldırılması, üniversitelere dönük saldırıların yoğunlaştırılması ve üniversitenin devletle arasındaki ilişki tarzının yozlaştırılmasıyla çok yakından ilişkisi vardır. Aksi takdirde, Türkiye''in kendi iç koşullarında bu tip dinamikler olmasaydı, dışarıda, postmodern rüzgarlar ne denli şiddetli eserse essin, uygun bir üreme zemini olmayan bu tip inançlar Türkiye'de böylesi büyük bir yaygınlığa erişemezdi. 12 Eylül cuntasının Aydın Çubukçu'nun ifadesiyle kültürel anlamda bir cehalet politikası güttüğü, bu politikanın arkasında ise toplumun muhalefet üretmeye eğilimli bütün kesimlerini depolitize etmeye çalıştığını biliyoruz. Dolayısıyla, kültürel süreçteki gelişmelerden devleti bağışık tutmak ve rolünü hesaba katmamak büyük bir yanılgıya sürükleyebilir.

Hatırlanmalıdır ki, milliyetçi-muhafazakar bir çizgiye sahip "Aydınlar Ocağı tarafından Milli Güvenlik Konseyi'ne sunulmak üzere hazırlanan bir raporda, "diğer milletlerde, kültür politikalarının tespitinde devletin doğrudan etkili olmadığını görüyoruz. Ancak o ülkeler gelişmiş, yılların süzgecinden geçmiş, oturmuş, durulmuş bir kültür çevresinin mensuplarıdır. Biz ise, yeni bir sentezin uygulayıcısıyız. Bu sebeple düzenleyici bir tutum gereklidir" denilmekteydi.[637] Devlet, bu bağlamda Türkiye'de kültürel alana sürekli müdahil olmuş ve belirli bir doğrultuda yönlendirici bir rol üstlenmiştir. 1980 sonrası bu rolü daha belirgin olarak öne çıkmıştır. Burada devletin çelişkili bir tutum izlediği söylenebilir. Örneğin, cunta bir yandan bütün medya aygıtlarını kontrol ederken, bu aygıtlarda eşcinsel, travesti vb. farklı, sıra dışı cinsel tercihleri olan insanların hayatları ballandıra ballandıra magazin haberi olarak kitlelere pompalanırken, öbür yandan aynı cunta bunların en ünlü örneği olan

---

[637] Aktaran, Aydın Çubukçu, (1996), "12 Eylül'ün Kültür politikası ve Sonuçları", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, c.13, s. 838 ve devamı

Bülent Ertür'a sahne yasağı getirebilmektedir. Burada bir tutarsızlık yoktur. Aksine, devlet bir yandan sözümona resmi ideolojisi haline getirdiği Kemalizm'in namusunu kurtarırken, öbür taraftan kitlelerin önüne manüple edici her tür araç ve malzemeyle çıkmaktadır. Bu tip haberlerle bir yandan medyanın bir özgürleşim alanı açması engellenmekte ve medya içinden yükselebilecek her cılız ses bir magazin korosu tarafından boğulmakta, öbür yandan kitlelerin önüne sabun köpüğü bir yaşam tarzı konulmaktadır.

Kuşkusuz burada devleti sınıf ilişkilerinden yoksun, neredeyse tümden özgürce davranabilen baskıcı ve totaliter bir aygıt olarak kavramamak gerekir. Devlette cisimleşen büyük sermayenin çıkarlarından başka bir şey değildir, nihai olarak. Bu anlamda devletin izlediği politikalar zaman zaman içinde bulunduğu görece özerk ilişkiler ağı nedeniyle çelişkili sonuçlar ortaya çıkmasına neden olsa da, bu devletin izlediği kültür politikalarının nihai amacını değiştirmemektedir.

1980 sonrası yükselişe geçen ve giderek hakim söylemler haline gelen söylemlere bakıldığında hemen neredeyse tümünün, devletin kültür politikalarıyla ve hakim kılmaya çalıştığı ideolojiyle yakından ilişkili olduğu görülür. Özellikle Özal hükümetleri döneminde yaygınlaşan bu politikalar doğrudan adres olarak bu zihniyeti gösterir bize. Ben'in önem kazanması, ilişkilerin "out", yalnızlığın "in" olması, toplumsal dayanışmanın yıkılması, imaj ve markanın öne geçmesi, vitrinin düzenlenmesi, arabesk ve popun yayılması ve meşruiyet bulması, hemen her olgunun sınıf dışı terimlerle kavranması ve sınıf terimleriyle kavramayı bırakın, sosyal devletten, eşitlikten, yoksulluk ve sömürüden söz edenlerin bile dinozor ve arkaiklikle suçlanması vs. vs. hemen her şey Özal ideolojisinin bir parçasıdır. Burada elbette bütün kültürel değişim göstergelerini ve dinamiklerini salt Özal ve devlette cisimleştirmek istediği ideolojiye bağlamak yanlış olacaktır. Dünyanın içinde bulunduğu konjonktürel durum da bu gelişmeleri kışkırtmıştır. Ancak bu konjonktürün sonuç, ürün ve etkilerinin Türkiye içinde bu denli yaygın bir alan bulmasının altında Türkiye'de hakim sınıfın izlediği politikaların önemli bir yeri vardır. Bunu hiç dolambaçlı yollara sapmadan söyleyebilmek gerekir. 1980 sonrası kültürel süreç apaçık yeni sermaye birikim modelinin uygulanmasına paralel olarak, piyasaya tabi kılınan, piyasanın dinamikleriyle işleyen bir süreçtir.

"Bir 80'ler ruhundan, döneme damgasını vuran kültürel bir iklimden söz edeceksek eğer, bunun kendisini her şeyden önce yeni bir dille, yeni bir dil olarak ifade ettiğini vurgulamak gerekiyor.(...) 80'lerin farkı, (...) dille olan ilişkimizi de kökünden değiştirmeyi başarması, tanıklığı ya da yaşanmışlığı tümüyle dışlayan keyfi bir dili yaşar kılabilmesi, dille hakikat arasındaki ilişkiyi koparırken hayali bir dili sahiciymiş gibi gösterebilmesiydi."[638] Nasıl? Yine Nurdan Gürbilek'in örneklerini kullanırsak, emek, sömürü gibi kavramlar neredeyse tümüyle "ideolojik bir yükten" öte bir anlam taşımamaya başladı. "Yok edilmek ya da bir an önce unutulmak istenen bir solculuğu, onunla özdeşleştirilen bir bönlüğü ya da iktidarı simgeler oldu."(aynı yerde)

1980 sonrasında dille kurulan ilişkinin bu niteliğinden ya da dilin artık giderek keyfileşmesinden ve bir yaşanmışlığa karşılık gelmemesinden ve yalnızca söz patlamasıyla ifade edilebilecek niteliğinden ötürü, baskın olarak karşımıza kültürel bir çoğulluktan söz eden saptamalar çıkmaktadır. Nurdan Gürbilek'inki de bunlardan biridir. Kültürel çoğulluk hemen yanı başında bir başka kavramı da hazır bulmaktadır: Merkezsizlik ya da çokmerkezlilik. Gürbilek de sürekli bir merkezsizlik ya da çokmerkezlilik vurgusuna sahiptir. Gerçekte, ikisi de aynı şeye karşılık gelir. Baskın, yukarıdan ya da dışarıdan belirleyen hegemonik, baskıcı bir söylemin, piyasa dolayımıyla ortadan kaldırıldığı kabulüne yaslanan koşullar altında kültürel alanda var olan ya da olmaya çalışan her öğenin bizatihi kendisinin başlı başına bir merkeze dönüşmesi, dolayısıyla aslında bir merkezden söz etmenin olanaksızlığı. Fakat burada Gürbilek'in hakkını yememek için, piyasanın son derece farkında olduğunu ve bu anlamda örneğin Belge ve Oktay'la arasında kalın bir çizgi çekilebileceğini kolayca saptayabiliriz. Ama yine de yoğun piyasa vurgusuna karşın, Gürbilek'in piyasayı, verili hegemonik söylemi gizemselleştiren, üstünü örten, "buharlaştıran" bu dolayımlama sürecini başlı başına niçin bir merkez olarak görmediği doğrusu ilginçtir. 1980 sonrası kültürü bu bağlamda merkezsiz ya da çokmerkezli bir kültür değildir; tersine piyasanın yönetip yönlendirdiği ve her şeyin dönüp dolaşıp piyasayı yeniden ürettiği bir kültürdür. Burada piyasanın merkez olarak algılanmamasının altında, piyasada birden fazla alıcı ve satıcının karşı karşıya geliyor olması hatta dahası, postmodern, postfordist rüzgarlar altında, gerçekte alıcı-satıcı ayrımının ortadan kalktığı, herkesin aynı anda alıcı ve satıcıyı bünyesinde temsil ettiği bir süreci anlatıyor olması yatıyor

[638] Nurdan Gürbilek, (1992), s. 21

olabilir. Fakat, nasıl bir dönüşüm geçirirse geçirsin piyasa piyasa niteliğini kaybetmemekte, yalnızca içselleşmektedir. Bu anlamda, gerçekte bir piyasanın olmadığı söylenebilir ve buradan hareketle merkezsizlik saptamasına hak verilebilir. Gerçekte piyasa kalmamıştır çünkü onu oluşturan alıcı-satıcı ayrımı kalmamıştır; piyasa her evin içindedir ya da bizzat kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin temel dinamiği haline gelmiştir. Yani buharlaşan piyasanın kendisi olduğu ölçüde, onu bir merkez olarak konumlayamayız. Bu yerinde bir itiraz gibi görünmekle birlikte, öbür yandan piyasanın ortadan kalkmaktan öte, dolayımlaştırıcı rolünün geleneksel biçimlere göre daha inceldiğini, rafine hale geldiğini vurgulamaktan öteye gitmemektedir. Yani, burada yapılması gereken şey, piyasanın yeniden kavramsallaştırılması gereğidir; yoksa, piyasanın geleneksel formlarının buharlaştığından hareketle bir çokmerkezlilik ya da merkezsizlik çözümlemesine sıçramak değil. Bu anlamda, ben bir merkezin varlığını kabul edeceğim. Bu merkez bizatihi piyasanın kendisidir ve 1980 sonrası kültürü neredeyse bir bütün olarak belirleyen güç de budur.

Bu merkezin dışında kalan bir kültürel alandan söz etmek mümkün değil mi? Bunun mümkün olmadığını savunmak verili kültürü mutlaklaştırmak ve artık teslim olmaktan başka hiçbir seçeneğin kalmadığını söylemektir. Hele de eğer piyasanın belirlediği kültürel ortam bize hakikatin yerine imgeyi, deneyimin yerine yalnızca sözü sunarken, öbür yandan sözün sınırlarında, söz kentse, kentin sınırlarında bu sözün söylediğinden öte bir gerçeklikle karşılaşıyorsak, başka bir kültürel ortamdan da söz etmek durumundayız demektir. "80'lerde Türkiye'de bir kültürel bölünmeden, bir yarılmadan söz etmek gerekecek. Bir yanda kendini taşradan, yoksulluk ve isyandan ayıran, kendini bütün bu çelişki ve çatışmaların dışında tanımlamak isteyen bir Türkiye var. (...) Görüntünün bittiği yerde ikinci Türkiye başlıyor: Bütün bir söz patlamasının ortasında söz hakkından mahrum bırakılmış, hapishaneye kapatılmış, yasaklarla yönetilen, anadilini konuşamayan Türkiye."[639] Oysa piyasanın bütün kültürel dünyayı belirlediği yerde kimse söz hakkından mahrum değildir; herkes anadilini konuşabilir: Yeter ki piyasanın isterlerine uygun olarak sunulsun ve piyasanın kapsamakta zorlanacağı ya da kapsayamayacağı alanlara göndermede bulunmasın, yani merkezkaç kuvvetlerin temsilcisi ya da bizzat ta kendisi olmasın. Yoksa İbrahim Tatlıses ya da Mahzun Kırmızıgül, dönemsel konjonktüre göre, şöven, faşist tepkilerle karşılaşsa da

[639] N. Gürbilek, (1992) s. 22 ve devamı

pekala Kürtçe şarkı söyleyebilir, Nevzat Çelik hapishane şiirleri yazabilir ve bu şiirlerdeki ruhu çok iyi yakalayan Ahmet Kaya piyasaya uygun bir devrimciliğin sesi olmaya soyunabilir: Tıpkı Latife Tekin'in yoksulluğun dili olmaya soyunması gibi. Yani piyasanın veri zamanında dışında kalanlar da gerçekte potansiyel olarak piyasanın bir parçasıdırlar. Bu potansiyelin fiili hale dönüşüp dönüşmeyeceği ayrı bir sorundur. Fakat piyasa onları da yörüngesine oturtmak için mutlaka hamle edecektir. Sonuç bu hamleyi karşılayan merkezkaç kuvvetlerle gerçekleşecek çatışmayla belirlenecektir.

Şimdi bu merkezin 1980 sonrası romanını nasıl etkilediğine bir göz atabiliriz.

II. 1980 SONRASI TÜRK ROMANI YA DA "PAZAR OLA ROMANCILAR"

1980 sonrası Türk romancılığındaki gelişmeyi nitelemek için "Pazar ola" tabirini kullanan ben değilim; yılların edebiyat eleştirmeni Fethi Naci. Naci, 1984'te kaleme aldığı bir yazıda yayıncılığın artık büyük sermaye gerektiren bir iş haline geldiği, dolayısıyla kitaba yatırım yapan sermayenin de çabuk ve çok satarak kâr elde etmek amacını gütmesi nedeniyle, yazarların romanı sattırmak için başka şeylere ağırlık verdiğinden, yani romanı sattırmak için "gerçek yazın değeri"nin yerini başka şeyler alacağından ve bunun da dönemi için cinsellik sömürüsü olacağından bahisle, Attila İlhan'ın *Haco Hanım Vay* adlı romanından ve roman adı vermeden Selim İleri'den örnekler vererek, yazısını "Pazar ola!" diyerek bitirmektedir.[640] Fethi Naci'nin örneklerle sergilediği şey, gerçekte piyasanın roman üzerindeki etkisini en dolayımsız, en kaba, en çıplak haliyle göstermektedir. Oysa, genel olarak piyasa bu düzeyde doğrudan, çırılçıplak bir biçimde varlığını hissettirmeyebilir ve hissettirmemiştir de. Bu etkiyi ve ilişkiyi görebilmek için, 1980 sonrasının kültürel ortamında ortaya çıkan ve piyasada dolaşıma giren ve piyasayı oluşturan öğeleri anımsamak gereklidir.

Yukarıda, mümkün olduğunca özet bir çerçeve içinde, bu dönemde dilin nedensizleştiği ve giderek keyfileştiği, sahiciliğini, yaşanmış deneyimi ifade etme güç ve özelliğini yitirdiğini, bu anlamda bizzat sözün bir tüketim nesnesine dönüştüğünü; bu özelliği nedeniyle de dilin adeta bir uyuşturucu işlevi üstlendiğini yani büyüleyici bir özellik kazanarak kullananın ve yöneldiğinin gözünü bağlayan, onu bir düş dünyasına sokan bir nitelik göstermeye başladığını ve tüm bu değişikliğe koşut olarak, artık tarihin dil içinde ifade edilen bir deneyim olmaktan çıkıp, tüketilen ve Gürbilek'in ifadesiyle şimdiki zamanın imgelerini kışkırtan bir söz malzemesinden öte bir anlam taşımadığını; böylece belleğin bellek olmaktan çıkarak verili zamanda adeta hazzı maksimize edecek, çoğullayıp kışkırtacak bir mastürbasyon malzemeleri deposuna indirgenirken, belleğin anımsamaya değil, tam tersine unutuşa hizmet eden bir işlevle donatıldığını; bu dönemde temel ilişki biçiminin

[640] Fethi Naci, (1986), s. 167 ve devamı.

"benin benle ilişkisi" olduğunu ve bütün aidiyetlerin yüzer gezer bir niteliğe büründüğünü ve bağlılık ile dayanışma biçimlerinin tasfiye edildiğini anımsarsak; bu dönem üretilen romanlara ilişkin şu saptama artık piyasanın o en açık etkisinin dışındaki belirleme gücünün muazzamlığını da bize gösterecektir: "Bu dönemin hikaye ve romanları kendi içlerine dönüktür. (...)Bu metinler aslında kendi kendilerine bakan metinlerdir. (...) [Yazarlar da] yazdıkları metinler gibi onlar da kendilerini gözlemektedirler. Bu yüzden 80'li yılların hikaye ve romanı, yazar ve metin arasında yaşanan bir serüven olmuştur denebilir. Okuyucu bu serüveni, bu metin-yazar ilişkisini, bu **oldukça saf edebiyat zevkini** tatmak için metinlere çağrılır."[641] (vurgu bana ait) Metin-yazar ilişkisinin oldukça saf olarak nitelenmesi apaçık bu ilişkiyi her tür dolayımdan, ideolojiden, daha dar anlamda politikadan arınmış, adeta çocuksu, naif bir ilişki olarak okurun karşısına çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Sanki yazar ormanda maymunlar tarafından büyütülmüş ve her türlü belirlenimden yoksun olarak bir edebiyat zevkini edinebilmiş ve sonra bu zevki metin ve kendisi arasında somutlaştırmıştır ve okur da bu sofraya buyur edilmektedir. Ama saptamanın farkına varmadan söylediği bir şey vardır alttan alta: Bu dönemde okur önemsizleşmiş gibi görünmektedir. Çünkü yazar spotlarını kendi iç dünyasına çevirmiştir, kendini ve metnini kurmaktadır o. Okur dahil dış belirlenimlerden arınmıştır. Dolayısıyla piyasadan da bağımsızlaştığı ya da görece özerkleştiği düşünülebilir. Ama hayır, tam tersine: Eğer geçerli kültürel iklimde piyasa tam da bunu istemekteyse, sözkonusu olan özerkleşme değil, piyasaya teslimiyettir.

Nüket Esen saptamalarını şöyle sürdürür: "Bu dönemin roman ve hikayelerinde yazarların "hayal dünyaları", "düş güçleri" temel kavramlardır. Gizemli, masalsı, zaman zaman tamamen us dışı, ama çok derinlerde bazı arketipsel olgulara göndermeler yapan metinlerdir bunlar. İleriyi, geleceği değil, yaşanan anı ve geçmişi, bazan eski metinleri işaret ederler."(aynı yerde) Ansiklopedik bir metinde genel değerlendirmeler yapılması ve yazarın mümkün olduğunca kuşatıcı bir perspektifle davranması esastır. Ama anlaşılan o ki kültürel piyasa bu yazarları bile belirlemektedir. Bu dönemin roman ve hikayeleri için çeşitli niteliksel saptamalar yapan Esen, bu niteliksel saptamaların dışında kalan yazarları, yani başka bazı nitelikleri içeren yazarları

[641] Nüket Esen, (1996), "1983-1994 Yılları Arasında Roman ve Hikaye", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, c.12, s.

genel bir değerlendirme yaparken hesaba katma gereğini duymamakta, sanki edebiyat dünyasında yalnızca bu eğilimler varmış gibi davranarak, örneğin bu eğilimlerin dışında kalan Vedat Türkali gibi, Ayla Kutlu gibi, kimi romanlarıyla bir geçiş ismi olan Adalet Ağaoğlu gibi isimlerde dile gelen özellikleri yok saymaktadır. Ne de olsa piyasada baskın olarak öne çıkan özellikler bu özellikler değil midir? Sanki birden bire toplumsal zeminle ilişki içinde roman üretme eğilimi tarihe karışmıştır; kerameti kendinden menkul bir biçimde. Bu itiraz bir yana, Esen bu dönemin giderek yaygınlaşacak eğiliminin göstergelerini sıralarken yerinde saptamalar yapmaktadır. Gerçekten de, "benin benle ilişkisinin" mutlaklaştırılması ve her tür aidiyet ve bağlılığın reddi, içe kapanma sonucunda düş gücü ürünler öne çıkacak, en başta dilin bağlayıcı sınırları yıkılacak ve edebiyatımızda fantastik ürünler boy vermeye başlayacaktır.

Burada dikkat çekilmesi gereken en önemli yan, bir edebiyat içi tartışma konusu olması itibariyle, edebiyatın kendi iç tıkanıklıkları, bunalımları sonucunda kabuk değiştirmeye içeriden bir zorlamanın varlığı değildir. Türkiye'de gerçekçilik, gerçekçi roman, toplumcu gerçekçi roman üzerine tartışmalar 1980 öncesinden beri süregelmektedir. Ama hemen hiç kimse Türk edebiyatının Batı'daki gibi bir gerçekçilik bunalımına sürüklendiğini ve bu yüzden, özel olarak dille ve genel olarak toplumsal gerçekle ilişkisini sorgulamak zorunda kaldığını ve bu sürecin sonunda da yön değiştirdiğini iddia edemez. Ya da Berna Moran'a uyarsak, "yazarlarımızın Batı'dakiler gibi bir gerçeklik krizi yaşadıklarını söyleyemeyiz."[642] O halde, romancılığımızın yön değiştirmesinde toplumsal koşulların, 12 Eylül cuntasının depolitizasyon sürecinin ve bu sürecin ardından gelen Özal'lı yılların yükselen değerlerinin ve genel olarak piyasanın büyük bir önemi vardır.

Çekinmeksizin vurgulamak gerekli: Bu dönemde Türk edebiyatı susmuştur. Susmadığı yerde de ağzını tarihe küfretmek için ya da tarihi kendi şimdisini mutlaklaştırmak ve meşrulaştırmak üzere bir düşman öteki olarak karalamak için açmış ya da en iyisinden kendi iç dünyasının da bir tarihin parçası olduğunu unutarak, bu dünyaya kapanmayı seçmiştir. Gerçekte bu kapanış tam da piyasanın isterlerini yerine getirmek anlam ve sonucunu doğurmuştur. "Her zaman toplumsal gelişmenin önünde giden Türk edebiyatı

---

428 ve devamı

[642] Berna Moran, (1994), s. 57

(...) ilk kez, toplumsal gelişimin ardına takılmış, rüzgarda yaprak misali sürüklenip gitmekte"dir[643] ve neredeyse ilk kez, Türk edebiyatında kendini yalnızca edebiyata adayan- Orhan Pamuk gibi- yazarlar çıkmıştır edebiyat sahnesine, Türkiyenin içinde bulunduğu en trajik, en karanlık günlerde hem de. Yine Fethi Naci'ye kulak verirsek, "Türkiye'nin bugünkü koşullarında –Orwell gibi söylersek- 'artık hiç kimse, Joyce ya da Henry James'in yaptığı gibi başka hiçbir şey düşünmeden edebiyata adayamaz kendisini.'" (aynı yerde.) Ama Fethi Naci Türk romanın gelişim yönü itibariyle doğrusu oldukça "arkaik", "nostaljik" bir portre olarak kalmakta ve boşuna romancılarımızı "hikmet-i vücutlarını" sorgulamaya çağırmaktadır! Yeni bir romancılık anlayışı doğarken, bu anlayış beraberinde yeni bir eleştiriyi de, metni metnin sınırlarıyla değerlendiren, metnin söylediğiyle yetinen ve en genel olarak metin kazıcılığı yapan ama bunu yaparken metni bütün toplumsal bağlam ve belirlenimden koparan bir eleştiriyi de getirivermiştir. Ayrıca Naci'nin edebiyatımızın hep toplumsal gelişmenin önünde gittiği ve bu kabulden yola çıktıkta 1980 sonrası saptadığı değişim kısmen abartılı da sayılabilir. Çünkü, 1970-1980 dönemine de bakıldığında genel olarak romanımızın yine toplumsal gelişmenin peşine takıldığı ve sürüklendiği söylenebilir. Ama elbette o dönem bu sürüklenmenin dışında kalan ürünler, üstelik belirli bir etki yaratan ürünler vardı ve düzeyi, niteliği her ne olursa olsun, eleştiri bu sürüklenmeye karşı sürekli uyarıcı bir rol üstleniyordu. 1980 sonrasında ise, istisna örnekler olmasına karşın, bunlar neredeyse tümüyle etkisiz kaldı. Bu etkisizliğin genel ideolojik kuşatılmışlıkla elbette bir ilişkisi var ama asıl eleştirinin rolü değişti. Eleştiri artık metni anlamaya çalışıyor, farklı okuma biçimleri geliştiriyor ve öneriyor, metni kavramak için birden fazla dolayım kullanıyor ama kesinlikle metne ya da yazara, dışarıdan ve yukarıdan herhangi bir uyarıda bulunmuyordu. Dolayısıyla, eleştirinin metni kuşatma ve anlama çabası giderek metni meşrulaştırmaya, sadece belirli bir anlamda ve belli sınırlar içinde sorgulamaya dönüştü. Öyle ki artık "ne yazsan gidiyordu." Bunun karşısında durmaya çalışan, yine uyarıcı, toplumsal bağlamı içinde metni anlamlandırmaya çalışan eleştirmenler elbette vardı ama onlar da diğer romanların uğradığı akibete uğradı. Dinozorlaştı, arkaikleşti. Fakat dinozorlaşma ve arkaikleşme ölçüsünde, dışlanarak susturulmadılar. Tersine, eleştirinin temel taşları, geliştiricileri, kurucuları olarak anılıp kategorileştirildiler, saygı gördüler, ama hep biraz mahallenin

[643] F.Naci, (1986), s. 216

delisi rolüne çıkarıldılar. Örneğin Fethi Naci iyiydi, hoştu, edebiyat beğenisine bir şey denilemezdi ama artık yeni romanı ve romancılığımızı kavramakta yetersiz kalıyordu, hatta yer yer indirgemeci bile sayılabilirdi ama elbetteki Fethi Naci'nin eleştirinin gelişiminde çok önemli bir yeri vardı, saygıyı hak ediyordu, kitapları pırıl pırıl baskıları hak ediyordu, vs. gibi.

Kuşkusuz burada çizdiğim tablonun oldukça karamsar ve ağır yargılarla dolu olduğunun farkındayım ve yine aynı farkındalık babından, bu karamsarlığı paylaşmayanlar olduğunu da biliyorum. Örneğin bunlardan biri Gürsel Aytaç'tır. Aytaç'a göre, "romancılarımız genellikle Türkiye'nin siyasal ve toplumsal olaylarına karşı duyarlı birer sanatçı kişiliği sergiliyorlar. En bireyci ve en öznel görünümlü romanda bile günümüz Türkiye gerçekliğinin izlerine rastlamak mümkün."[644] Bu değerlendirmeyi Aytaç, 1984 ve 1985 yıllarındaki romancılığımızı değerlendirirken yapmaktadır. Ancak ilginç iki nokta var: İlki, Aytaç'ın sözünü ettiği duyarlılık sözüne etmeye değer bir duyarlılık olabilir mi? Yanlış anlaşılmasın. Bu duyarlılığın niceliksel ya da niteliksel yapısına bakıp, azlığını çokluğunu, yeterli ya da yetersizliğini öne çıkarmıyorum. "En bireyci, en öznel görünümlü roman", hatta en fantastik roman bile nihayetinde içinde doğduğu gerçekliğin izlerini taşır, onunla şu ya da bu düzeyde bir diyaloğa girer. Bu hangi tür roman olursa olsun, işin doğasında vardır. Bu nedenle ayırtkan bir biçimde söz edilemez. Edildiği anda, duyarlılığın farklılaşmış biçimlerini, özel biçimlerini göstermek gereklidir. Aytaç da bunun farkında olmalı ki duyarlılığın özel biçimini saptamak gereği duyar: "Bakışlarını tarihe yöneltmiş, konusunu tarihten almış romancılarımızın bu ilgisi de, güncel toplumsal olaylardan kaynaklanmaktadır." Aytaç, değerlendirdiği yıllar için tarihe eğilen yapıtların varlığını saptamış, bu eğilimin güncel toplumsal sorunlara gösterilen duyarlılıktan kaynaklandığını belirtmiş ama bir şeyi unutmuş görünmektedir: 1980 sonrası romanında edebi bir malzeme olarak tarihin değişen rolünü. Aytaç için, 1980 öncesi ve sonrası arasında bir devamlılık olmalı ki tarihin edebiyat açısından taşıdığı değeri ve karşılık geldiği, kaynaklandığı duyarlılığı 1980 öncesi ve sonrası için farklılaştırma gereği duymamaktadır. Oysa aynı Aytaç, 1980 sonrası edebiyatımızda "yeni bir zaman kavramı"[645] gibi bir eğilim belirlemekte ama bunu satır arasında söyleyip geçmekle yetinmektedir.

---

[644] Gürsel Aytaç, (1990), s. 76
[645] Agy, s. 103

İkinci ilginç nokta ise şu: Aytaç'ın iyimserliğini kökten reddetmek üzere, 1984 romanını değerlendiren Konur Ertop, daha ilk cümlede şöyle bir saptama yapmaktadır: "Buruk, ürkek, suskun bir toplumun yansımaları 1984'ün tüm edebiyat dünyası gibi roman ve öykü türlerinde de kendisini gösterdi. Güncel sorunların ele alınmasına oldukça uzak duruldu. Toplumsal gelişme modeli ve hedefleri sorunu güç hatırlandı. Gerçek yaşamı dolduran canlı devinime yan çizildi. Gözlemlerin, tanıların, önerilerin dile getirilmesinde çekingen davranıldı. Gündem gelecekte daha rahat, tartışmalara daha elverişli zamanlara ertelenmiş gibiydi."[646] Aslında Ertop'un saptadığı erteleme yeni bir şey değildi. 1981'den beri edebiyatımız sürekli bir şeyleri ertelemektedir. Ama bunun anlamı boş bırakılan, suskunlukla geçiştirilen alanın bir biçimde doldurulmayacağı değildir. Kaldı ki boş bırakılan alan da doldurulmuştur zaten. Dolayısıyla aslında erteleme diye bir şey yoktur. Gelecekte konuşulacak, tartışılacak, değinilecek sorunlar yoktur. Geleceğin kendi sorunları, kendi gündemleri ve eğilimleri olacaktır ve bir daha da geçmişte kalan gündeme, geçmişteki anlamıyla asla dönülemeyecektir. Ancak bir geçmiş malzemesi, tarihsel bir öğe olarak ve yalnızca bugünün "yanlış yaşam"ını "doğru yaşıyormuş gibi" gösterebilmek ve meşrulaştırabilmek için kullanılacaktır.

1980 cuntasının siyasal düzeyde yarattığı kesinti ve boşluk, olduğu gibi roman dünyamıza da yansımış görünmektedir. Nasıl, cuntanın yarattığı boşluğa başka dinamikler yerleşecekse, romanlarımızda da başka dinamikler bu boşluğu doldurmuştur. Ertop'un 1985'te "erteleme" adı altında yaptığı bir boşluğun ve eksikliğin saptanmasını farklı bir biçimde, Hasan Bülent Kahraman 1981 yılı için yapmıştır: "Yaşanan olayın boyutu [12 Eylül cuntası], bir anlamda apolitik bir toplumsal ortam yaratıyor, zaten, başlangıçtan beri toplumdan kopuk ve geleneğe yaslanmamış olan aydının açık bir 'kaçış' edebiyatı yaratma çabası içine girmesine yol açıyordu. Bu çaba bir yandan dış kökenli bir edebiyatın, Latin Amerika'nın mitlere, gerçeküstü denebilecek bir anlatıma dayanan, simgelerle örülmüş söylemini ithal etmekti, bir yandan da aynı türde yapıtları 'içeride' yaratmak. Yabancılaşma bütün ağırlığıyla aydını içine alan bir kıskaca dönüşüyordu. O kadar ki, bir yandan 'ürün vermemek' söz konusuydu bir

[646] Konur Ertop, (1985), "Roman-Öykü", **Nesin Vakfı Edebiyat yıllığı 1985**, İstanbul: Nesin Vakfı Yayınları, s. 376

yandan da verilen ürünün, az önce altını çizmeye çalıştığım nitelik içinde verilmesi."[647]

Buraya kadar çizilen çerçeveden hemen çıkarsanabilecek şey, 1980 öncesiyle sonrası arasında romancılığımız açısından bir kopma, bir kesintinin varlığıdır. 1980 öncesi romanımız kimilerine göre toplumsal gelişmeleri öncelemekte, kimilerine göre, en kötüsünden toplumsal gelişmeye teslim olmakta ama her durumda mutlaka toplumsal gelişmeyle belirli bir diyalog içinde ve bu gelişmelere karşı reflekslerini sergileyen bir romanken, 1980 sonrası romanımız toplumsal gelişmeye sırtını dönmeyi bir yana bırakalım, tümüyle bağını kesmiş, yok saymış, kendi iç dünyasında metin ile yazar arasındaki bir ilişkiye, yazarın kendi düş dünyasındaki bir gezintiye dönüşmüştür denilebilir. Ama tablonun tam bu noktasında, bir kesinti anı saptansa bile, öbür yandan, aynı anda bir süreklilik de görülebilmektedir.

Romanımız iki anlamda bir süreklilik sergilemektedir ki birini, yukarıda satır arasında vurguladım: 1980 öncesinde de sonrasında da romanımız aslında toplumsal gelişmeyi izlemiş, ona teslim olmuş, toplumsal gelişmenin şimdiki zamanıyla sınırlı ürünler vermiştir. Toplumsal gelişmenin farklı anlarına karşılık gelmesi itibariyle, 1980 öncesi romancılığımız bu anlamda daha politik, daha tepkisel ve bu gelişmeyle bütünleşmeye hazır bir görünüm arzederken, bu kez 1980 sonrası toplumsal gelişme bir depolitizasyon deneyimi ve giderek kültürel piyasa deneyimi olduğu ölçüde romanımız yine aynı şekilde bir depolitizasyon ve piyasa deneyimine dönüşmüştür. Yani temelde romanın toplumsal gelişmeyle kurduğu ilişki biçimi aslında değişmemiştir. Roman 1980 sonrasında da toplumsal gelişmenin şimdiki zamanına teslim olmuş ve onu yeniden üretmiştir.

Sürekliliği saptayabileceğimiz ikinci nokta, gerçekçilik boyutuyladır. Melih Cevdet Anday'ın daha çok geçmiş vurgulu olduğunu düşündüğüm şu saptaması sürekliliğin anlaşılmasını kolaylaştırıcı olabilir: "Romanı Batı'dan aldık ama onun Batı'daki gelişimini yaşamadık. Son yılların kimi deneyselci ürünlerini ayırırsak, romanımızı genellikle gerçekçilik akımının etkilediğini söyleyebiliriz. Ama bu durum, yazınımız içinde bir tepki olarak ortaya çıkmış

[647] Hasan Bülent Kahraman, (1984), "1983 Yılının Roman ve Öyküleri", **Varlık Yıllığı 1984**, İstanbul: Varlık Yayınları, s. 47

değildir; daha çok, toplumsal eğilim ve gereksemelerin vargısıdır."[648] Gerçekçilik açısından önce kesinti anı gözlenebilir. 1980 öncesi gerçekçi bir çizgi izlerken, 1980 sonrası gerçekçi eğilimi bir kıyıya bırakmış, yazar ve metnin kendi gerçeğini, yaratıcı gücünü, düş dünyasını öne çıkarmıştır. Ancak bu kesinti anı bir süreklilik de içermektedir. Şöyle ki romanımız kendi içsel gelişiminin bir gereği olarak gerçekçi çizgiye oturmuş değildir, tersine toplumsal eğilim ve gereksinimler onu bu çizgiye oturtmuş ve orada kalmasını zorlamıştır. Aynı şekilde, 1980 sonrasının toplumsal eğilim ve gereksinimleri de bu kez romanı başka bir çizgiye oturmuştur. Değişen, romanımızın gerçekçi olup olmaması değil, toplumsal gerçeğin, toplumsal gereksinimin bizatihi kendisidir. Bu değiştikçe, roman değişmiştir. Yani aslında romanımız yine gerçekçidir, farklı türden bir gerçeği izlemekle birlikte ve yine aslında toplumsal gündemi izlemektedir. O halde 1970'li yıllarla 1980'li yıllar arasında düz bir çizgi çekerek, romanımızın serüvenini bu çizgi doğrultusunda açıklayabilir miyiz? Bu açıklama ancak süreklilik vurgusunun abartılmasıyla mümkün olabilir. Çünkü bir yandan da biliyoruz ki yadsınamaz bir kesinti söz konusudur ki 1980 sonrası romanımızın toplumsal gerçekliği izlemekle birlikte, onu yok saydığını saptayabiliyoruz. 1980 öncesi romanımız toplumsal gerçekliği izlerken aslında belli bir geleneği izliyordu: Türkiye'ye romanın girişinden beri üstlenmeye çalıştığı öncü, eğitici, ahlakçı, yol gösterici, eleştirici vb. bir roldü bu. Dolayısıyla o dönem romanımız kendi tarihine yaslanıyor, biçim değiştirmekle ve olumluluğu olumsuzluğu tartışma konusu olmakla birlikte, bu tarihsel misyondan besleniyordu. 1980 sonrası roman ise diğer bütün itiraz noktaları saklı kalmak kaydıyla, işte tam da bu geleneği, bu misyoner geleneği reddetmiştir; kendisini de kuşatan bir tarihsel dönem işkencelerden geçirilirken, o sanki Türkiye'ye roman tarihin tam bu anında ve Batı'daki en son biçimiyle ithal edilmiş gibi yazılmaya başlamıştır. Kesinti gerçek anlamını burada bulmaktadır; gerek içinde yer aldığı toplumsal tarihi ve gerekse bizzat kendi tarihini. Bunun anlamı bu romanların tarihe dönüp bakmadığı, ona hiç yer vermediği değildir. Hatta belki tam tersine, hiçbir dönemde olmadığı kadar bu dönem romanları tarihe eğilmiş, onu roman malzemesi olarak kullanmışlardır. Bunun anlamı tarihle bu dönem romanları arasında gerçek bir diyaloğun gerçekleşmediği, tarih adına metnin ya da yazarın

[648] Melih Cevdet Anday, (1982) "Türk Romanının Bugünü Üzerine Ne Düşünüyorsunuz?" soruşturmasına yanıt, **Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı 1982**, s. 186, İstanbul: Nesin Vakfı

sürekli konuştuğu ve yazar ya da metnin kendi sözünü tarihsel söz yerine geçirdiğidir. Bu yüzdendir ki ütopya bu romanlardan hep kovulacaktır. Çünkü tarihsel söz gibi sunulan, gerçekte metnin metinle, yazarın yazarla konuşmasından ve yalnızca konuşmasından öte bir şey değildir ve bu konuşmanın amacı da yine yalnızca konuşmaktır. Yazarlar ve metinler okura "bir kitap okuyup hayatının değiştiğini" beyan etmekte, ardından da değişenin aslında yine metinsel bir hayattan başka bir şey olmadığını göstermektedir: Dışarıda hayat alabildiğine kanlı bir biçimde olağan akışını sürdürmektedir ve okur ancak bir kitap okuyup hayatı değişen kahramanın hayatını anlatan metinlere sarılarak bu kanlı akışın bir an için dışında kaldığı duygusunu yaşamakta, kendisinin ve içinde gezintiye çıktığı metnin tam da bu akışın organik bir parçası olduğunu farketmemektedir bile.

1980 sonrası, 1990'a değin olan dönem romancılık açısından aslında çok verimli olmayan bir dönemdir; niceliksel bir artıştan söz edilebilse bile. Belirli bir etki uyandıran, belirli bir tartışma yaratabilen romanların sayısı çok sınırlıdır. O yüzden ben de bu sınırlı örnekler üzerinden, Türk romanının bu dönemde dil ile, tarih ve şimdi ile ve nihayet toplumsal gerçeklikle nasıl bir ilişki kurduğunu göstermeye çalışacağım.

III. SESSİZLİĞİN İLK SESLERİ: BÜYÜLÜ DİL, ÇİRKİN TARİH

1980 sonrası dönemin hemen başlarında özellikle iki yazar, Latife Tekin ve Ahmet Altan edebiyat dünyasında bir tartışmaya neden olmuş gözükmektedirler. Latife Tekin özellikle ilk kitabı *Sevgili Arsız Ölüm*[649] ile, Ahmet Altan ise ikinci kitabı olan *Sudaki İz*[650] ile. (Altan'ın daha önce yayınlanan kitabı *Dört Mevsim Sonbahar*'dır.[651]) Tekin daha çok edebiyat dünyamızda denenmemiş bir teknik ve dili kullandığı için, Altan ise 1980 öncesi özellikle devrimci harekete yönelttiği eleştirilerle tartışma gündemine oturacak ama 1986'da Latife Tekin'in üçüncü kitabı olan *Gece Dersleri*[652] yayınlanınca (ikinci kitabı *Berci Kristin Çöp Masalları*'dır[653]) Altan'a yöneltilen eleştiriler Tekin 'e de farklı bir biçimde de olsa yöneltilecektir. Bu bölümde öncelikle Latife Tekin'in adı geçen iki kitabı ve ardından Ahmet Altan'ın geçmişe bakışına değineceğim.

1. MUAMMANIN ORTASINDA MUALLAKTA

Latife Tekin 1983'ten bu yana beş kitap yayınlamış olmasına karşın, sanki hep aynı kitabı yazmış gibidir. Beş ayrı kitap, aynı kitabın farklı bölümleri olarak okunmaya uygundur. Tekin sanki durmaksızın aslında bir dili olmadığını düşündüğü, sürekli bir mırıltının içinde yaşayan yoksulluğun hikayesini dile dönüştürmek, yoksulluğu içeriden anlatmak peşindedir. Ama bunu yaparken dilin sınırlayıcı, sınıflayıcı mantığının tuzaklarından kaçınabilmek ve mümkün olduğunca içeriden bir hikaye anlatabilmek için özel bir "dil", "dil olamamış bir dil" kullanmaya çalışır. "Yoksulların ruhları en iyi birbirleriyle tanışır ve anlaşırlar! Yoksulluk ölüm kadar kesin ve keskin olan tek şeydir ve yoksullar bu gerçeğin baskısına direnebilmek için, yoksul olmayanların asla

[649] Latife Tekin, (1984), **Sevgili Arsız Ölüm**, 4. Baskı, İstanbul: Adam yayınları
[650] Ahmet Altan, (1999), **Sudaki İz**, 12. Baskı, İstanbul: Can Yayınları
[651] Ahmet Altan, (1985), **Dört Mevsim Sonbahar**, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları
[652] Latife Tekin, (1999), **Gece Dersleri**, 6. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları
[653] Latife Tekin , **Berci Kristin Çöp Masalları**, İstanbul: Metis yayınları, **(baskı sayı ve yılı?**

öğrenemeyeceği sessiz işaretleri ve gizli dilleriyle yüzyıllardan beri durmamacasına mırıldanıyorlar."[654] İşte Tekin bu mırıltıyı içeriden aktarmaya çalışır okura. Tekin, baştan veri sayar; yoksul olmayanların bu dili asla öğrenemeyeceğini. Dolayısıyla okur kendisine hikaye edilen yoksulluğu aslında "içeriden", kendi dilinden anlama şansına sahip değildir. Ancak yazarın sunduğuyla yetinebilir. Böylece Tekin daha baştan okur karşısında kendisine geniş bir özgürlük alanı açar. Okur ona bağımlıdır, dahası Tekin yoksulluğu içeriden bilmekte, yazar ise yoksul değilse bilmemekliğinden ötürü, yazar kendisine ne sunarsa sunsun sorgusuz sualsiz kabullenmek durumundadır. Burada hemen dikkat çeken şey, yazarın köylülükten, herhangi bir sınıftan ya da genel olarak emekçilikten söz etmemesi, onların hikayesine bir atıfta bulunmamasıdır. Elbette kahramanlarının bazıları emekçidir, köylüdür ama asli olarak tüm kahramanların bir araya geldiği yoksulluk kategorisini öne çıkarır Tekin. Bu nedenle de, bu kategoriye ait kılınan dil yalnızca bu kategori tarafından nitelenmekte ve anlaşılmaktadır. Yani bu dili bir emekçi, bir işçi ya da köylü değil, ancak bir yoksul kullanmakta ve anlayabilmektedir. Böylece yazar, daha en başta yoksulluğu sınıf-dışı bir alanda konumlandırır. Sınıf terimleriyle ele alınmayan, belki de alınması olanaksız bir alandır bu. Bunu bir başka romanında kendisi de söyler zaten: "Yaralarımızı haklı çıkarmadır belki de sınıf dediğimiz şey...Boşuna bir avunmadır acılarımız adına. "Sınıf", böyle bir sözcük yoktur da bizim dilimizde, belki de kendimizi bir başka dilde anlatmak için çırpınıp durmaktayız. Diyorum ki Mukoşka, eğer iteceksek bu aşağılanmayı, bu sözcüğü de parçalamak zorundayız." (*Gece Dersleri*, s. 156) Nedir Tekin'in yoksulluk dediği kategori? Elbette yazardan sosyolojik, ekonomik bir çözümleme beklemek durumunda değiliz ama beş kitap boyunca yoksulluk vurgusu karşımıza çıkıyorsa, bunun en azından yazın içinde bir karşılığını beklemek de okurun hakkı. Fakat okurun bu hakkını teslim aldığı söylenemez.

Gerçekte Tekin'in ilgilendiği şey yoksulluk değildir. Okuru inandırmak istediği şey yoksulluğun "mırıltısı"dır. Zaten yazar anlaşılan o ki her yoksul gibi yoksulluktan nefret eder: "Ey bedenimi saran yoksulluk senden tiksiniyorum" (*Gece Dersleri*, s. 27) ve yazarın safi her yoksulun olmadığı gibi, yoksulların safi değildir. O her an yoksulluktan kurtulma arzusuyla yanıp tutuşmakta ve bunun için her türlü zalimliğe hazır ve nazır beklemektedir. Nurdan Gürbilek'in

[654] Latife Tekin, (1997), **Buzdan Kılıçlar**, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, s. 7

nitelemesiyle[655] yoksul "mırıltıdan dile" sıçrama arzusuyla dolu olandır: Bu aynı zamanda ezilmekten ezmeye, egemen olunandan egemen olana, iktidarsızlıktan iktidara, mazlumdan zalime sıçrama arzusudur. Bu anlamda yoksulluk sabit olmakla birlikte, bir yanıyla kategorileştirilmeye uygun değildir. Çünkü ele gelmez. Her yoksulun içinde bir zengin, her mırıltının içinde bir dil, her mazlumun içinde bir zalim yatmaktadır ve ne zaman hangi sırtlanın dişlerini göstereceği kolayca kestirilemez. Bu sürekli değişkenlik gösteren yapısı nedeniyle yoksulun "dili" de sürekli değişir. Zalimle zalimin, zenginle zenginin, yoksulla yoksulun dilini konuşur. Ama bu yoksulluğun kendi dili olduğu anlamına gelmez. Yoksulluk ortaya konulmadıkça buna bağlı bir dilde kolayca konulamaz.

Bundan olsa gerek ki Tekin yoksulluğun dilini argoyla, bir yeraltı diliyle karıştırıyor. Örneğin kendine tanıdığı özgürlük alanında sözümona yoksulluğun içinden, şöyle pasajlar aktarabiliyor okura: "Halilhan Sunteriler, kalbinden kıvılcımlar saçan kadına yaklaştı. Kalçasının fiyong kıvrımına dumanlı bir bakış savurdu, debriyaja hafif ayak koydu, direksiyonu kaldırıma kırdı. *Kadının alnından kol gibi siyah bir ırmak aktığını görünce hayrete düştü. İki ela kuş, kanatlarını çırparak bu ırmakta yıkanıyordu.* Anında freni üfleyip selama durdu." (vurgu bana ait) (*Buzdan Kılıçlar*, s. 13) Burada argo ifadeler yanında, bir başka özellik daha göze çarpar: Masalların olağanüstü dünyası. Vurguladığım cümleler bu dünyadan ödünç alınmıştır. Bir diğer özellik ise, yazarın yoksulluğun "dili" adına, Türkçe karşısında kendini alabildiğine özgür hissetmesidir. Özetle, Tekin kitaplarında bize yoksulluğun mırıltısını dile dönüştürmek adına çıkara çıkara argo kullanımını, masalsı ifadeleri ve keyfince derip çattığı neredeyse bir yabancı dile dönüşmüş Türkçe'yi işaret etmektedir. Ama bütün bunların yoksullukla ne gibi doğrusal bir ilişkisi var, bilemiyoruz. Örneğin çingeneler içinde karşımıza çıkan argonun göçerlikle ve yaşama tarzıyla bir ilişkisi olduğunu biliyoruz, fakat yoksulluğa dair bu tipten göstergeler sunmuyor yazar bize. Çünkü yazar da farkında ki yoksullukla nitelenebilecek bir yaşama tarzı yoktur: Yoksulun yaşama tarzı başkaları tarafından belirlenir ve onların kodlarıyla kendini ifade edebilir. Gerçek yoksul, dili olmayan değil, dili elinden alınmış ve başkalarının diline mahkum edilmiş olandır. Bu mahkumiyete üretilecek refleks kendisine sunulan dili baştan

[655] Nurdan Gürbilek, (1996), "Mırıltıdan Dile", **Defter**, Bahar 1996, No. 27, s. 45-65

reddetmekle kendini ifade etmemektedir. Aksine, yoksulların içinde bir zenginin gizlenmesi de buna işaret eder zaten, tersine o dile en az onlar kadar hakim olmak ve dahası bunun da ötesine geçerek o dilin boşluklarına, kırılma noktalarına yerleşmek ve bizzat yoksul olmayanı kendi diliyle vurmakta gösterir kendini. Ancak Tekin bunu yapmıyor. En baştan, yoksulluğu ve "dilini" tümüyle kendine özgü, neredeyse gökten zembille inmiş bir alana hapsederek orada anlamaya ve tanımlamaya çalışıyor. Bu da en azından Latife Tekin'i kerameti kendinden menkul bir "tarih yazıcılığı"na sürüklüyor.

Burada tarih yazıcılığından kastettiğim elbette bir histografya değil. N. Gürbilek'in *Sevgili Arsız Ölüm* için yaptığı bir değerlendirme bu saptamayı açmaya yardımcı olabilir: "Sevgili Arsız Ölum'de (...) bir üsluptan söz etmemeliyiz belki de. Bir üsluptan çok, üslup öncesi bir birikimden; çocukluktan derlenmiş bir malzemeden, kulakta yer etmiş sesleri kaydetme çasbasından söz etmeliyiz" (s. 49) der Gürbilek. Latife Tekin , yoksulluğun mırıltısını dile getirme adına, tam da Gürbilek'in saptadığı gibi aslında bu mırıltının "tarih öncesini" anlatıyor bize: Çocukluğun henüz dil olmayan evrenini. Özellikle ilk kitabında bu çok belirgin olarak öne çıkar. Bu kitap adeta kahramanı Dirmit'in gerçekleştirdiği rastgele kayıtlardır. Bundan ötürü de anlam kimi zaman ama tümüyle kendiliğinden bir biçimde gelip gider, belli bir mantık yoktur, dilin doğru kullanımı elbette yoktur. Çocuk dil dünyasına yeni yeni adım atmaktadır henüz. Fantastik, masalsı öğelerle ve tümüyle keyfi, rastlantısal öğelerle dolu bir "dil"dir, bu "dil-olmayan" İşte Tekin bu dil-olmayan'ın vakanüvisliğine soyunuyor. İlk kitabın çocuk kahramanı Dirmit için bu bir yere kadar anlaşılabilir ama Tekin devamında da aynı dili küçük fırça darbeleriyle değiştirip, yer yer romantikleştirerek sürdürüyor. Sanki bütün kitaplarda karşımıza aynı şımarık çocuk çıkıyor; sanki yoksullar hep büyümeyen, büyümeyi reddeden şımarık çocuk kalabalığından ibaret. Bu yüzden de hayatın dışında kalıyorlar hep: Ciddiye alınmıyorlar, gülünç oluyorlar, ısrarla yetişkinlerin dünyasına katılmak istiyor ve her seferinde küçümsenerek dışlanıyorlar ve üstelik bunun nedenini de bir türlü anlayamadıklarından iyiden iyiye hırçınlaşıyorlar. Nedenini anlayamıyorlar çünkü dışardan bakamıyorlar. "Yani hayatın sonuna kadar dili dünyayı anlamlandıramadan kullanan, mırıldanan insanlar var. Kendine dışarıdan bakamayan insanlar var. Yani dil bir kırılma yaratıyor ve kendini dışarıdan seyretmeye başlıyorsun." (s. 47)

Latife Tekin de dili yoksulluğa dışarıdan bakmak için kullandığı iddiasında. Peki bu dışarıdan bakış, anlamak anlamına geliyor mu? Hayır. Çünkü bir kitabının arka kapağında Latife Tekin'in ağzından yazıldığı gibi "yoksulların hakikatli düşmanı yazı! Seni pılık pırtık hayatımızın muammasını daha da koyulaştırmak için kullandım."(*Buzdan Kılıçlar*, arka kapak) Belli ki Tekin bir muamma olarak kavradığı yoksulluğu anlamak için değil, muammayı daha da koyulaştırmak için kullanıyor dili. Bunu başardığı söylenebilir ama nasıl ki beyaz badanası yeni yapılmış bir duvarın üstüne kıpkızıl harflerle yazılmış bir sloganı istediğiniz kadar siyah boyalarla kapatmaya çalışın, her yağmurda o slogan capacanlı dışa vuruyorsa kendini, Tekin'in muammayı koyulaştırmak için kullandığı boyanın da o siyah boya gibi derinliği yok. Tümüyle yüzeyden akıyor Tekin'in kitapları. Gücünü ve büyüleyiciliğini yüzey dalgalarının peşi peşine gelmesinden alıyor. Bu da kısmen kullandığı, özellikle Sevgili Arsız Ölüm 'deki tekniğinden kaynaklanıyor bir ölçüde. Latife Tekin halk edebiyatının geleneksel formlarının dilini ve tekniğini, en başta da masal tekniğini kullanıyor bu yapıtında çoğunlukla ve biliyoruz ki "halk edebiyatı ürünlerinde önemli olan kişinin iç dünyası değil, tersine eylemidir."[656] Olaylar sürekli ve şaşırtıcı bir hızla birbirini izliyor. Aradaki bağlantı hiçbir nedensellik içermiyor, yalnızca zamansal. Örneğin Y. Küçük'ün kinayeli bir biçimde vurguladığı gibi romanın kahramanlarından Mahmut durmaksızın iş değiştiriyor. "Mahmut'un hiç iş disiplini yok. Ne de olsa işsizlik sorunu da yok; sürekli iş buluyor."[657] Olayların bu hızlı akışı bir diğer romanında *Buzdan Kılıçlar'da* ve *Gece Dersleri'nde* de kendini gösterir. Elbette olaylar arasında farklar vardır ama benzerlikler de gözden kaçırılmayacak kadar açıktır: Her üç kitap da yazarın dizginsiz, hiçbir kurala tabi olmayan düş gücünün, kendi üstüne katlanmış fantezi dünyasının ürünleridir. Dil, bu dünyanın hızını yakalamaya çalışmaktadır. Bu nedenle de yer yer hamasileşmekte, bayağılaşmakta, ama en başta bolca edebileşmektedir; kötü edebiyat anlamında şaireneleşmektedir. Örneğin, hiç tartmaksızın "ağzımın içinde parmak uzunluğunda sarkıtlar, gözbebeklerimde buz çiçekleriyle kucağına yatıyordum" gibi ya da "Tavana bakıyordum, tap tap merdivenlerden iniyordum. Dokuz taş oynuyordum,

[656] B. Moran, (1994), c.3, s. 78
[657] Y. Küçük, (1986), s. 28

koşuyordum. Düşüyordum ve başımı taşa çarpıyordum" gibi cümleleri, tek fiillik cümleleri[658] fütursuzca kullanabilmektedir Tekin .

Latife Tekin'in kullandığı dil ve bu dille yoluyla gerçeklikle kurduğu ilişki ve bunu yansıtma biçimi oldukça ağır eleştirilere uğramıştır. Bunların en başında da *Sevgili Arsız Ölüm* ve *Gece Dersleri*'ni eylülist küfür romanı olarak niteleyen Y. Küçük'ün eleştirileri gelmektedir. Y. Küçük *Küfür Romanları*'nda politik vurgusu önplanda ve yazınsal olarak gerçekçiliğe sadık bir noktadan Tekin'i eleştirmiştir.

Yalçın Küçük'e göre, Tekin tümüyle yapay bir dünya kurmaktadır. Elbette her edebi yapıt bir yapay dünya kurar ama gerçekliği gözeterek. Tekin bundan bihaberdir. Bu nedenle de kahramanları kuklalardan ibarettir. "Kukla kahraman ilkel yazıcının işidir; ana okullarında okutulması gerekiyor. Kuklanın ana okullarında gösterilmesi de kuklanın yaşamamasından ileri geliyor. Latife Tekin'in bütün kahramanları da bir kukla canlılığını aşamıyorlar."[659] Tekin, gerçekliği gözetmediği için, bir yandan anlattığı Alacahüvek köyünün çevresine Ermeni köyü konduruyor, bu köyde şeker pancarı gibi sanayi bitkilerini yetiştirtiyor, köyün yolu olduğunu söylüyor ama öte yandan aynı köyü, otobüsü hiç görmemiş, tümüyle cinler perilerle hasbihal eden kendi üstüne kapanmış, yalıtık bir biçimde resmediyor. Oysa Y. Küçük'e göre, "Ticari bitki üreten (...) Başka dinlerle başka halklara açık köylerde (...) büyü, peri, cin inancı olmaz. Latife Tekin uyduruyor." (s. 40 ve devamı) devamla, Y. Küçük "baskı ve çaresizlik dönemlerinde dinsel inançla birlikte her türlü batıl görüş taraftarlarının çoğalması[nın] nedenini" bulduğunu saptayarak "böyle dönemler, insanın insanlığını kaybetmesini sağlıyorlar ve bunu amaç ediniyorlar" diyor. (s. 35) Şöyle ki "insanlığın gelişimi, doğanın kontrolü yönündedir. İnsan doğayı ve kendi yazgısını kontrol ettiği ölçüde insanlaşıyor. Böylece insanlığın gelişimi doğa üstü güçlerin varlığını red ile birlikte yükseliyor." Oysa Latife Tekin "bir eylülist yazıcıdır: korkuyu çoğaltma işini üstlenmiş görünüyor. Baskınların, sokakta ölümlerin, darağacında ölümlerin, işkencede ölümlerin, ne zaman geleceği belli olmayan tutuklanmaların, arkası kesilmeyen suçlamaların yoğun ortamında din öncesi saplantıları yayma işini üzerine alıyor." (s. 33)

---

[658] Tekin 'in tek fiillik cümlelerden oluşan romanlar yazdığı saptaması, kitaplarından zaten kolayca farkedilse de, bana değil, Adalet Ağaoğlu'na ait. Ağaoğlu'ndan aktaran Y. Küçük, (1986), s. 64, *** işaretli dipnot.

[659] Y. Küçük, (1986), s.26

Y. Küçük edebi anlamda gerçekçilik noktasından yaptığı eleştiriler karşısında eleştirilebilir. Çünkü "roman denen anlatının mutlaka gerçekçi olması gerektiği inancına dayanan bu suçlama gerçekçi yöntemin yöntemlerden yalnızca biri olduğunu hesaba katmadığı için yersiz ve haksız bir suçlamaydı ve Latife Tekin de zaten bu yöntemin dışında ve alışılmış roman tekniklerinden yakasını sıyırmış bir anlatım yolu, hatta belki yeni bir anlatı türü arıyordu.[660] Fakat Y. Küçük'ün dışında başka bazı kayda değer değerlendirmeler de, hem *Sevgili Arsız Ölüm* 'ü hem de *Gece Dersleri*'ni edebi anlamda fazla anlamlı bir yere oturtmamışlardır. Örneğin, H. Bülent Kahraman için "çevreyi ve çevrede gördüğü her şeyi anlatmaya iyi bir örnek de, bunun romanı kurtarmaya yetmeyeceğini belirtmeye ilginç bir saptama da ilk yapıtını okuduğumuz Latife Tekin ve romanı Sevgili Arsız Ölum'dü. (...) Ne var ki, denebilirse, romanı, roman kavramanı oluşturan hemen hiçbir öğeyi, bu arada kontrol etmemiş; denetleyememiş. Yalnızca ilginç ve akıcı bir anlatım söz konusu olan, bir de gözlemler. Ama 200'den fazla sayfayı 'roman' katına çıkarmaya yetmiyor bunlar."[661] Konur Ertop içinse *Sevgili Arsız Ölüm* , "Ancak Keloğlan masallarında karşılaşılan zalim duyarlılığın, neşe ve hüznün, grotesk öğelerin birleştiği, ham fakat dikkate değer bir yapıt."[662] G. Aytaç ise *Sevgili Arsız Ölüm* 'ün yalınkat bir ifadeye sahip olduğunu söylüyordu. L. Tekin'e daha farklı bakmayı deneyen Semih Gümüş'e göre ise, "Gece Dersleri'nin asıl sorunu kuşkusuz bir "küfür romanı" oluşu değil, dikkate değer bir yazarın, üst üste yayımladığı romanlarla içine girdiği düşüşünün göstergesi oluşudur. Sevgili Arsız Ölüm ile roman sanatımıza çağcıl bir evren açan ve Berci Kristin Çöp Masalları ile umut vermeyi sürdüren Latife Tekin, Gece Dersleri ile onulmaz bir düş kırıklığı yaratırken, romandan da enikonu uzaklaşmış oldu. Gece Dersleri sonuçta, ne yazıkki bir yazarın kendi geçmişiyle hesaplaşmasıyla özdeşleşti; oysa bir roman değil ama, edebiyatımızda benzeri olmayan, yeni tip bir ironik anlatı deneyiydi. Gelgelim, bu deney de yazarının yaşadıklarını Gece Dersleri'ne taşkınlıkla akıtması yüzünden çok şey yitirdi; yenik bir politik-ideolojinin yenik bir politik kültüre ve başarısız bir edebiyata yol açmasının örneğini verdi."[663] Dolayısıyla, gerçekçilik noktasıyla sınırlı bir eleştiri yapmış olsa da Y. Küçük *Sevgili Arsız Ölüm* ve *Gece Dersleri*'ni oldukça doğru

[660] B. Moran, (1994), c.3, s.75
[661] H. B. Kahraman, (1984), s.50
[662] K. Ertop, (1985), s. 68
[663] Semih Gümüş, (1991), **Roman Kitabı**, İstanbul: Adam Yayınları, s. 136

anlamış ve doğru okumuş görünmektedir. Kaldı ki Küçük'ün edebi eleştirilerini bir yana bıraksak bile Tekin'in korkuyu çoğalttığını, bunu da bellekteki tüm batıl inançları, cinleri, perileri kullanarak, her sayfada durup durup ölümden söz ederek yaptığını belirtmesi en azından politik ve akademik bakımdan anlamlı bir müdahaledir. Soru ne olursa olsun sorulmaya değer bir sorudur: Latife Tekin'in cinlerle perilerle, her türden batıl inançla dolu romanı neden tam da 12 Eylül cuntasının en karanlık günlerinde patlamış ve pazarlanıvermiştir? Bu salt bir rastlantıdan mı ibaret? Hele de edebiyatımızın bu tarihe kadar bir gerçekçilik bunalımını yaşamadığı düşünülürse. Burada sorun Tekin'in kişisel olarak Eylülist olup olmaması değildir. Sorun, Tekin'in cuntanın yaymaya çalıştığı ideolojiyle apaçık örtüşmesidir.

Bu örtüşmeyi başka bir düzeyde daha gösterebiliriz. Bellek, isterse çocukların belleğiyle sınırlı kalınsın, yalnızca batıl inançların en korkutucu, en ürkütücü, en soğuk ve saldırgan, dinin en geri malzemeleriyle dolu değildir. Bellek aynı zamanda dinsel formlar altında da olsa, örneğin dinsel kahramanlık öykülerinin Adalet arayan, yoksulları, ezilmişleri koruyan kahramanlık hikayelerinin kahramanlarıyla, masalların kötü kahramanlarının karşısında direnen iyi kahramanlarla da doludur. Ancak, Latife Tekin belleği, çocukluğun belleğini kullanırken bunu atlıyor. Onun bildiği bellek nedense hep cuntanın hortlatmak istediği hurafeci zihniyetle dolu ve bu ideolojiye refleks üretebilecek hiçbir malzeme içermiyor, her nasılsa. Yoksa cunta üç yıl içinde masalları da mı temizleyiverdi? Elbetteki hayır, masalları ve belleği bu tip öğelerden arındıran Tekin'in ta kendisi.

Tekin'in özellikle dinsel öğe ve biçimleri kullanma biçimi gerek *Sevgili Arsız Ölüm* 'de ve gerekse *Gece Dersleri'n*de Y. Küçük'ün de dikkatini çektiği gibi, cuntacıların dinsel bilgisi gibi –onların ki sığ olabilir, nihayetinde ellerinde altında hizmete hazır danışmanlar ordusu ve Diyanet var- sığ ve özensiz. Dinin belleğe yalnızca itaat vurgulu, korku vurgulu temalarının aktığını, dinin formel yorumlama biçimlerinden ibaret olduğunu sanıyor. Halk kültürünün dinsel biçimler altında belleğe aktığını ve eşitlik, adelet vurgulu izler bıraktığını fark edemiyor ya da fark etmek istemiyor. Dini baştan bir agnostisizm olarak kavrayan Tekin dinsel söylemi olduğu gibi kitaplarına da uyguluyor, özellikle *Gece Dersleri*'ne. "Aslında Gece Dersleri'nin yazılışında belli bir islamik çeşni görmemek mümkün değil; yer yer bir vaaz, yer yer mevlit ya da Kur'an'ın

sureleri izlenimini veriyor."[664] Ve devamla "kitapta iki kez Kur'an ve üç kez de *Gece Dersleri* geçtiğini saptadım. Hepsinin ortak noktası var; hepsi italik dizilmiş. Ayrıca kitabın başka hiçbir yerinde italik dizgi yok. Bunu, Latife Tekin'in kitabıyla Kur'an'ı aynı paralelde görmesinin bir göstergesi sayıyorum (...)sure kalıbıyla yazmasını bir rastlantı sayamıyorum.[665] (aynı yerde) Eğer bu bir rastlantı değilse, o zaman Tekin 'in kullandığı dilin bir başka boyutu ya da işlevi daha çıkıyor karşımıza: "Peygamberlik ya da tarikat şeyhliği mesleğinde anlaşılmamak ya da birkaç anlama gelecek cümleler kurmak esastır, herkesin ayrı yorumlaması ve ayrı bir derinlik bulması planlı olarak isteniyor."[666]

Latife Tekin dini kullanırken nasıl din üzerinde düşünme gereği duymaksızın, çala kalem kullanmışsa, masalsı, söylencesel öğeleri de aynı biçimde, üstünde düşünmeden kullanıyor. Söylencenin ve masalların işlevleri üzerine azıcık durabilseydi, en azından masallarla büyüttüğü Dirmit kıza, bu büyüme tarzı içinde, mırıltının, yoksulluğun yok-dilinin dışına çıkma şansını bırakmadığını da, Atiye'nin ölümünün Dirmit açısından böyle bir sonuç doğuramayacağını da fark edebilirdi. Çünkü, söylenceler artık sınıfsız toplumlardaki işlevlerine sahip değiller. Yani, en temelde söylence, doğal bir olayı kültürel ve toplumsal kodlara dönüştürme işlevini üstlenmiyor. Tersine, söylence kültürel ve toplumsal olayları, nedenleri, sonuçları doğallaştırıyor. Yani insan ile, insanın o anki varoluş koşullarıyla çelişki halinde olan her şeyi gizliyor ve bu varoluş biçimini kabullendirmek üzere meşrulaştırıyor. Oysa roman, tersine sanki Dirmit bir kabullenmeyişin, bir ayrıksılığın, hatta neredeyse bir kurtuluşun temsilcisi gibi sunuluyor yer yer. Eğer gerçekten de Dirmit kızın çocukluğu ve bu çocukluğun belleği dinin en karanlık yüzüyle ve söylencenin ideolojiye dönüştüğü ve buradan aldığı malzemelerle doluysa, dinin öteki yüzünden bihaber, söylencenin ilkel formlarından bihaber Dirmit kız hiçbir zaman dil alanına geçemeyecek demektir.

Latife Tekin'in bu masalsı dünyasından çıkılıp, bir diğer tartışma yaratan *Gece Dersleri*'ne eğildiğimizde ise Y. Küçük'ün Tekin'e politik müdahalesi iyice yerli yerine oturuyor. Eğer politik bağlam ve vurgusu çok yüksek bir metin ortaya koyuyorsanız, elbette gelebilecek politik eleştirilere de baştan hazır olmalısınız.

---

[664] Y. Küçük,(1986), s. 76
[665] Agy, s. 82
[666] Agy, s. 75

Gece Dersleri her satırıyla öfke kokan bir yapıt. "Gece Dersleri'nde yas zayıflar; sevilenin ardından tutulan yasın yerini, bu yasın belki de gizlediği bir başka duygu, öfke alır; bir zamanlar sevilmiş ama yitirilmiş olana öfke. Zaten Tekin'in kendisi de bunu, "öfke rüzgarlarının" yazarlığındaki payını birçok kez dile getirdi. Gece Dersleri'nin ses tonunda da açıkça hissedilir bu.; bir onarımdan çok bir savaş, bir intikam kitabıdır Gece Dersleri."[667] Neye karşı bir öfkedir bu? Bir dönem içinde bulunulan devrimci bir harekete, bir örgüte mi? Bu örgüte katıldığı için kendisine mi? Kaybolan yıllarına mı? Latife Tekin, ilk kitabında yaptığı bir şeyi burada da yapıyor. Bir sol örgüt ve bir sol hareket tasarlıyor. Bu örgüt ve hareketin tasarlanışında gerçeğe bağlı kalmak, gerçekçilik çabası yok. Özgürce, açıkçası keyfince tasarlıyor. Arkasından bu örgüt ve hareketi yine keyfince her şeyden bağımsız bir yere oturtuyor. Başkahramın Rüzgar kod adlı bir kadın. Fakat sanki bu örgüt ve hareket Rüzgar'ın dışında, ondan bağımsız bir şey. Rüzgar onun hiçbir zaman organik bir parçası olmamış. Olmamış çünkü örgüt ve hareketin eleştirilen durumundan Rüzgar'a dair hiçbir sorumluluk payı çıkarılamıyor kitaptan. Demek Rüzgar örgütün organik parçası değil. Ya da eğer organik parçasıysa, Rüzgar'ın örgüt eleştirisi aslında, kendini de kesmesi gereken bir eleştiri olmak gerekir ama nedense kesmiyor. O halde örgütü oluşturan parçalardan biri olmamak niteliğiyle Rüzgar'ın sol hareket ve örgütü bu öfke ve şiddette, bu saldırganlıkta eleştirme hakkı bu kahramana nasıl bahşediliyor? Örgüt ve hareketin dışında kalan biri onu eleştiremez demek istemiyor; bu hareketin zaaflarını bilmez, içeriden bilemez demek istiyorum. Oysa Tekin'in iddiası içeriden bir anlatı ortaya koymak. Bir yandan bu iddia, öbür yandan Rüzgar'ı eleştiriden kaçırma arzusu ister istemez Tekin'i uydurmaya ve fantezi dünyasının aşırılıklarını gerçekmiş gibi sunmaya sürüklüyor. Öfkesinin seline öylesine kapılıyor ki, çok yerinde ve haklı olarak Y. Küçük'ün de dikkatini çektiği üzere apaçık sol örgütlere düşmanca yaklaşımın bütün göstergelerini sunuyor. Örneğin, bir sendika toplantısını şöyle aktarabiliyor: "Şövalye yüzükleri, lacivert takım elbiseleri ve beyaz çoraplarıyla sendikacılar çok kalabalıktılar. Odadaki tek kadın bendim ve ben de hepsinin yengesiydim. İçlerinde tanımadığım (...) bir adam vardı. (...) Kimseye ait olmayan bir fısıltı kutsal bir nesne gibi ağızdan ağıza geçirilerek dolaştırılırken sürekli önüne baktı.(...) O son konuşmacıydı. Herkes sırasıyla bir şeyler fısıldadıktan sonra ellerini öne uzatarak sessizliği

[667] N. Gürbilek,(1996), s. 53

sağlıyor, gırtlağını temizliyor, ilahi bir dua okur gibi belinden üst yanını öne itip geriye çekiyor, Kerenski, Kışlık saray, Emperyalizm gibi sözcükleri ardı arkasına yuvarlıyor, iki gözünü yere, ayaklarının dibine bıraktıktan sonra hazdan geçip huzurun arkasına saklanıyordu." (*Gece Dersleri*, s. 46) Tekin, sanki bir sendika toplantısını değil, bir dinsel ayini anlatmaktadır.

Sol hareket ve örgütler elbette eleştiriden muaf değildir ve hatta özellikle eleştirilmelidir ama eleştirinin gerekliliği ve kabulü altında, yapılan eleştiriyi bizzat eleştiri olmaktan ötürü olumlu bulmanın anlamı yoktur. *Gece Dersleri*'ne bu anlamda benim rastlayabildiğim tek bakış Murat Belge'nin bakışıdır: "Latife Tekin ilk romanıyla parlak bir çıkış yaptı ve sonrakilerle de bu ilk başarısını sürdürdü. (...)Gece Dersleri tepkilere yol açtı, 12 Eylül öncesi devrimcilik biçimlerine eleştirel bir bakışla bakma cesaretini gösterdiği için. Bu bence yeterince olumluydu."[668] Belge, adeta "eleştiri olsun, çamurdan olsun" mantığıyla eleştiriyi aşkınlaştırmaktadır. Oysa azıcık dikkatli bir okuma Tekin 'in yaptığının bir eleştiri olmaktan çok, bir öfke seline kapılma, düşmanca duyguların boşaltılması olduğunu göstermeye yeterdi ve Belge dışındaki eleştirmenler de zaten Tekin'in özellikle bu kitabıyla birlikte bir düşüş yaşamaya başladığını kabul etmektedirler.

Söze teslimiyet aslında şimdiki zamana teslimiyettir ve içinde bulunulan anın sonsuzca uzatılması ve süreklileştirilmesi, çoğullanmasıdır. Söze teslim olan, kendi sözcüklerinin büyüsüne kapılarak bir geceyi bin bir geceye çıkarabilir ve bin bir gece sonra bir gece uykusundan kalkmış gibi uyanabilir ama gerçekte bin bir gecedir geçen gecelerin sayısı, bir değil. Tekin, söze teslim oluyor, okurunu da teslim olmaya çağırıyor. Bir muamma olarak aldığı yoksulluğu, hatta sol hareketi ve giderek bizatihi sözcüklerin, yazının, bütün bir dilin içinde okuru kopkoyu bir karanlık içinde el yordamıyla yürümeye ve kendince okuru göz dışındaki duyarlılıklarını ve duyularını geliştirmeye çağırıyor. Ama ne yazık ki bu çağrı sözün selinde boğulunca, okura Tekin'in eteğine yapışmak ve onu izlemek dışında hiçbir şans tanınmamış oluyor. Ya da ona sırtını dönüp tam ters yöne gitmek. Fakat Tekin'in hakkını yememek gerekir: Söze teslim olan, sözün çağrısına uyan bir anlamda acıyı tatmış, tattığı için kendini hırpalamış ve kendine öfkeli, pişman ve bir daha aynı acıyı tatmamak için, şu an, sözün kendisine sunduğu ve oluşturduğu "aydınlanma" anını sürekli kılmak isteyen biridir. Tekin belli ki tüm gemilerini yakma

[668] M. Belge, (1994), s. 224

peşinde. Fakat Tekin vara vara şuraya geliyor: Yoksulluğu mu konuşturmak istiyorsunuz, zenginliği konuşturun; mırıltıya mı kulak vereceksiniz, dile kulak verin! Yani, gemileri yakma adına Tekin dönüp dolaşıp yoksulluğun dışarıdan edinilmiş imgelerine teslim oluyor; kendisi içeriden edinmiş bile olsa. Mırıltıyı ifade etmek adına, mırıltıyı özgürleştirmek adına bir dil hapishanesi oluşturuyor. Fakat en azından Tekin'in gemileri yakma konusunda içtenlikli olduğunu kabul edebiliriz. Oysa aynı dönemin bir diğer ismi, Ahmet Altan, hiçbir zaman hiçbir gemiye binmemiş, ne acının, ne sözün gücüne ve büyüsüne inanmış ve bunu farketmiş ve bundan ötürü ona saygılı olacaktır. O gerçek anlamda politik bir militanlık sergilemekte, 12 Eylül cuntasının ve egemen sınıfların anti-sosyalist cephaneliğinden yararlanarak, bu cephaneliğin küfürlerini yaygınlaştırmaya ve bunu da üstelik edebiyatçılık, yazarlık örtüsü altında yapmaya çalışmaktadır. Onun gemileri yoktur yakacak. Aksine binmek üzere, mavi koylarda süzülecek ve güvertesinde ince belli kadınlarla sevişilirken konyakların yudumlandığı bir kotra peşindedir o.

2. *SAHİBİNİN SESİ*

Ahmet Altan'ın *Sudaki İz* adlı yapıtı politik bir militanlığın ürünü olduğu ölçüde, politik bir eleştiriyi hak ediyor; yazınsal bir eleştiriden ve değerlendirmeden öte. Öncelikle kimi rastgele seçilmiş küçük küçük örneklerle destekleyerek, oldukça ağır görünen bu kabulü biraz açabiliriz.

Ahmet Altan romanında okura beş temel kahraman sunuyor: Köy kökenli solcu Necip, burjuva ve kent kökenli solcular Fazıla ve eşi Bülent, yine kent kökenli bir serüvenciden ibaret olan ve Fazıla'nın sevgilisi Ömer, köy kökenli olmakla birlikte arada bir eğilim değiştiren kimi zaman dinci, kimi zaman bireyci ama her durumda kompleksi şair Suat. Roman bu beş kahraman çevresinde dönüyor. Bunların dışındakilerin aslında romanla organik bir ilişkisi yok. Romanda şöyle bir görünüp kayboluyorlar. Atılsalar da olur. "Ahmet Altan'ın kafasında solcu gençlerle ilgili bir şema var; sıkıyönetim iddianameleriyle 12 Eylül döneminde Türkiye'ye gelerek Türk hapisanelerinde araştırma yapmalarına, tutuklu gençlere anket türü soru sormalarına izin verilen Amerika'lı uzmanların bulgularına uygun düşüyor. Ancak sorunlu gençler solcu oluyor; ayrıca köyden gelen ve kentte yalnızlığı duyan gençlere sol örgütler çengel atıyor, bu tür gençler solculuk için kolay avlar oluyorlar. Şema bu."[669]

Ahmet Altan, ele aldığı solcu gençleri en başta Y. Küçük'ün belirttiği gibi bir şema içinde kavrayınca, ister istemez solculuğu sürekli normalden bir sapma, bir sağlıksızlık olarak sunuyor okuruna. Ortada bir sapma ya da sağlıksızlık oldu mu elbette bunun nedenleri de olmalı. Altan bu nedenleri buluveriyor. Nedir bunlar? F. Naci'nin aktardığına göre, 25 Temmuz 1985 günü Cumhuriyet'te yayımlanan konuşmasında, şöyle diyor Altan: "Zaman zaman, özellikle geri ülkelerde belli bir fikir ya da inanç, insanların kendi kişisel eksikliklerini saklama için kullandıkları bir zırh haline geliyor. (...) Yetişme şartlarının kötülüğünden, tam gelişemeyen kişiliklerin boşluklarını doldurmak için başka destekler aranıyor".[670] Her ne kadar Ahmet Altan "zaman zaman" gibi bir ibare kullanıyorsa da, romanında bu "zaman zaman" istisnai bir durum olarak değil, tersine baskın ve yaygın bir olguymuş gibi kabul ediliyor. Bunun

[669] Y. Küçük, (1986), s. 142
[670] F. Naci, (1986), s.224

dışında hiçbir kahramana yer yok romanda. Böylece Türkiye'de sol hareket toptan mahkum edilmiş oluyor. İnsanların kişiliklerindeki eksiklikleri, zaafları gizlemek için sarıldıkları bir dinsel inanç sistemi adeta. Bu yüzden de azgelişmiş ülkelerdeki etkileri yaygın. Böylece A. Altan, sol hareketi toplumsal bütün bağlamını, örneğin faşizmin saldırılarını, emperyalist sömürgeciliği vs. kaldırıp atıyor. Bütün bunlar birer bahaneden, örtüden ibaret ve Altan bu maskeleri düşürüyor tek tek.

"Sudaki İz'in yazarı bütün roman boyunca, hiç eksilmeyen bir gayretle, solcu eylemciliğin "patogenezini" araştırıyor. Çünkü ona göre bu bir rahatsızlıktır ve bütün rahatsızlıklar gibi bunun da bir nedeni olması gerekir. (...) Romanın ana ekseni, devrimciliğin insanı tutsak eden, bireyi ve kişiliği yok eden bir boş inanç olduğunu kanıtlamak üzere devinip dururken, olayları gülünçleştirmek için özel bir çaba gösterilir."[671] Örnek mi? Çok kolay. Romanın sözümona devrimci kahramanı Necip ile birlikte olduğu kadın, Zerrin arasındaki şu konuşmaya bakılabilir.

Artık Necip'le ortada gezip tozmaktan usanan ve evlenmek isteyen Zerrin'le Necip'in diyaloğu: "- Ne olacağız biz? Hep böyle mi kalacağız?, - Şimdi evlenemeyiz. – Ne zaman evleneceğiz peki? – Devrimden sonra. – Oooo...Devrim olana kadar... Ölme eşeğim ölme. Senin niyetin yok, beni oyalıyorsun.(...) – Devrim yakında olacak. – Bizim evlenmemize devrim engel mi? Biz evlenelim, sonra devrim olsun. Biz evlendik diye, devrim, olmaktan vaz mı geçecek? – Şimdi işlerim var, görevlerim var. (...) Yakında devrim olacak, o zaman biz de evleneceğiz.(...) - Peki ne zaman olacak devrim? Bak, bana kesin bir tarih söyle. Oyalama beni. – Bu yıl olur. –Aaa, deli misin sen? Bir yıl daha nasıl bekleriz? Annem ne der sonra? Valla bütün mahalleye rezil oldum zaten. Daha çabuk olmaz mı? (...) – İki aya kadar olacak, söz veriyorum. (...) - İki aya kadar olur mu devrim? – Olur. – Söz mü? (...) – Söz. – Bak, iki ay daha beklerim. Ya devrim olur ya da ayrılırız." (s. 207 ve devamı)

Sudaki İz'de Y. Küçük'ün "Sudaki İz, sıkıyönetim savcılıkları iddianamelerine dayanan, renkli basın için hazırlanmış, fotoğrafsız (...) fotoromandır"[672] (YK, s. 23) saptamasını doğrularcasına, bu tip bol miktarda malzeme bulunmaktadır. İnanılmaz gözükse de, Ahmet Altan, ironik bir düzlemden ya da tersinme yaparak konuşmamakta, romanda ciddi ciddi bu tip

[671] Gencay Gürsoy, (1986), "Bulanık Sudaki İz, 11. Tez, No: 2, Şubat 1986, s. 222-228
[672] Y. Küçük, (1986), s. 23

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

diyaloglara yer vermektedir; solcu tipler adına. Bu anlamda A.Altan solcu gençleri anlatmak adına kesinlikle tarihe ve içinde bulunduğu koşullara bakma gereği duymaksızın, kendi tasarladığı, kendi ideolojik duruşuna uygun bir solcu gençlik tasarlamakla yetinmekte ve bu tasarımı da tam bir karikatür olarak okurun önüne sürdüğü halde, ciddiyetle okurun buna inanmasını beklemektedir.

Bu noktada yazarın gerçekçi olmak zorunda olmadığı savı ortaya atılabilir ve Altan'ın dönemin devrimcilerine ilişkin tasarımını yansıtmakta özgür olduğu kabul edilebilir. "Ahmet Altan'ın Sudaki İz romanı ile ilgili bir söyleşide belirttiği gibi, belki yazar "roman yazma oyunu" oynuyordur ve bu oyun "aslında" onu, "bütün gerçeklerden daha fazla ilgilendiriyordur". Ya da kitabında "bildiğimiz anlamda gerçeğin egemen olmasına tahammül" edemiyordur. Belki de yazarın "birincil amacı" kendini eğlendirmektir. (Yeni Gündem, 13-16 Aralık, 1985)[673] "Edebiyatın kendine tanıdığı bu eğlenme özgürlüğüne, bir okur olarak benim hiçbir itirazım yok. Ancak aynı özgürlük alanını eleştirmen ve okurlar için de tanımak zorundayız. Kendine göre gerçeklerle, oyun olsun diye ve eğlenmek amacıyla yazılmış bir romanı eleştirirken, kimseden "edebiyatın örselenebilir onurunu" dikkate alması beklenmemeli."[674]

Roman boyunca solcu gençleri tümüyle normal dışı olarak tasarlayan Altan, onları öldürmek zorunda kaldığında da örneklerini kolayca bulacağı, solcu gençlerin nasıl idama gittiği gerçeğine gözlerini kapatıp, kafasındaki tipin nasıl idama gideceğini, vahşi bir zevkle anlatıyor. Öylesine anlatıyor ki Altan'ın bütün yapmak istediğinin korkuyu yaymak olduğunu ve Altan'ın bizzat toplumda zaten kurumsallaştırılmaya çalışılan korku diktatörlüğünün sözcüsü olduğunu sanıyorsunuz. Örneğin yan solcu kahramanlardan Ekrem'in idama götürülme sahnesi bunun tipik örneği.

Devrimcilerin gerek 12 Mart faşizminde, gerekse 12 Eylül faşizminde idam sehpasına nasıl gittikleri çeşitli yayınlarda bolca anlatılmıştır. Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının verdiği ders diğer devrimcilerce de iyi öğrenilmişe benzemektedir. Gencecik çocuk Erdal Eren'den, Necdet Adalı'ya kadar. Bu devrimci portrelerin cesaretle sehpaya yürümüş olmalarını ve o sehpada bizzat kendilerini yargılayanları kendi idealleriyle mahkum ettikleri gerçeğini, onların ideallerine büyük bağlılığını ve adanmışlığını anlayamıyor Altan; anlayamıyor

[673] Aktaran, G. Gürsoy, (1986)
[674] Agy.

ve çılgına dönüyor; bir sıkıyönetim savcısı gibi ve bu çılgınlıkla bir idam sahnesi ve bir devrimcinin idama gidişini sahneliyor. Devrimciyi zaten baştan hastalıklı ve normal dışı çizdiği için, idama gidişi de elbette hastalıklı ruhuna uygun düşüyor.

Ahmet Altan, kahramanı Ekrem'in idam sahnesi boyunca, kahramanının "ellerinin titrediği"ni, "yüzünün beyazladığı"nı, "soluk alamadığı"nı, "son ana kadar bir mucize beklediği ve düş kırıklığına uğradığı"nı, "yürüyemediği için sehpaya görevlilerce sürüklendiğini", "terlediğini", "bir av hayvanı gibi korktuğunu", "dilinin şişip ağzını doldurduğunu", "bedeninin uyuştuğunu", saptar. (s. 218 ve devamı) Burada devrimci gençlerin idama hiç böyle gitmediklerini, hiç korkmadıklarını vb. iddia etmeyeceğim. Gerekli yanıtı ayrıntılarıyla Y. Küçük *Küfür Romanları*'nda veriyor Altan'a örnekleriyle.[675] Fakat ilginç olan yan, Ahmet Altan'ın bunca küfürler yağdırdığı, aşağıladığı solculardan hala kendisine ilgi göstermelerini, yardımına koşmalarını bekleme cesaretini (eğer bu bir cesaretse) gösterebilmesi ve sitemde bulunma hakkını kendinde bulabilmesidir.

Sudaki İz'in Muzır Kurulu'nca sakıncalı bulunup toplatılma ve imhasına karar verilmesinin ardından, Altan büyük bir pişkinlikle "solcularla sağcılar bir arada suçladılar, devlet ve iktidar da son darbeyi vurup, kitabımı mahkum ederek yaktı" diyebilmekte ve arkasından "Birçok insanı, zindanlarda, sürgünlerde, darağaçlarında kavuran bir büyük cehennemden fışkıran o katranlı kıvılcımlardan bir avucu da benim kitabımın üstüne düşüp kavurdu geçti. İnsanları suçlamak için haykırarak birbirlerini çiğneyenler, her konuda fikir söylemek için yarışanlar (...) benim kitabım da yakılırken suskunlaşıp sessizleştiler." (4. Baskıya önsöz) Altan solcuların sessizliğinden yakınıyor ama belleği çok zayıf. İstiyor ki solcular kendilerini eleştiren değil, apaçık küfreden bir yapıtı bile savunacak omurgasızlığa sahip olsunlar. Ama unutuyor ki nihayetinde eğer solcular sessiz kalmışsa, hiç değilse kitabının ateşine odun taşımamışlardır. Oysa, insanlar darağaçlarında can verirken o darağaçlarının urganını yağlayan bizzat Altan'ın yaymaya çalıştığı ideolojidir. O günler bir büyük cehennemse, o cehemnemin ateşini büyütenler Ahmet Altan ve benzerleridir: Korkunun borazanlığını yaparak ve buna karşın, korkusunu aşabilenleri hastalıklı, anormal vb. nitelemelerle yalıtma peşinde koşarak. "Bütün yaşamı boyunca" ideallerine bağlı ve gerektiğinde bu idealler uğruna

[675] Y. Küçük, (1986), s. 152'den itibaren.

canını verenleri "kişiliksiz ve salak" olarak gören Ahmet Altan'dır, (şöyle dedirtiyor kahramanı Fazıla'ya Altan: "Bütün yaşamı boyunca hep aynı inancı, hep aynı güçte sürdürecek kadar kişiliksiz ve salak olanlardan da hoşlanmam." s. 175) yine dönüp bu kişiliksiz salaklardan yardım bekleyen de Altan'dır. Altan'ın bu pek sevdiği ve okuyucuya da sevdirmeye çalıştığı Fazıla'ya göre, " insanların bir inancı olması sonra da ondan sıkılması gerek. İnançsızlık, sıkıcı bir boşluktur, saçmalıktır, anlamsızlıktır. Bir inancı olmalı insanın. Sonra da sıkılıp vazgeçmeli inancından. Çünkü inanç da sıkıcı bir şey, duygusal bir hareketsizlik bence. Hep aynı yerde kalmaya katlanamam ben." (aynı yerde) Belli ki A.Altan idama giden devrimcilerin pek sıkıcı olduğunu düşünüyor ve kendince bu sıkıcı "çocuklardan" intikam almaya kalkışıyor.

Bu sıkıcılığın karşısına ne koyuyor Ahmet Altan? Çekinmeksizin bir fotoroman duyarlılığı diyebileceğimiz bir duyarlılıktan güç alan mutluluk arayışını. Fazıla sevgilisi Ömer'e şöyle der: "Ucuz romanlar okumak istiyorum. Gurup vakitleriyle, çiçek kokularıyla, saf ve temiz aşklarla dolu ucuz romanlar özlüyorum. O ucuz romantizmi yaşamak istiyorum. (...) Bir zamanlar aptalca bulduğum her şeyi istiyorum şimdi. Akıllılıktan usandım." (s. 189) Romanda Fazıla ve arkadaşlarının akıllılık adına ne yaptıklarını ve neden tam da şimdi sıkıldıklarını görmek olanaksız. Akıllılıkları da, sıkıntıları da Altan'ın keyfine bağlı, bu kukla kahramanların. Fazıla'yı yanıtlayan sevgilisi Ömer ise şöyle der: "İnsanlar, bin yıl sonra aşık olduklarında öylesine güçlü duyacaklar ki bunu, duyguları elektrik halinde bedenlerinden yansıyacak. Aşık olan insanlar ışık saçacaklar. Aşık erkekler baştan başa gümüş ışıklarla, aşık kadınlar da baştan başa altın ışıklarla kaplanacaklar. Saçları gümüş ve altın tellerinden olacak." Ve Fazıla karşılık verir: "İşte, ben o zaman mutlu olacağım." (s. 192-193) İşte Altan'ın kahramanlarına kurabildiği hayal dünyasının sınırlarının en genişlediği yer bu noktadır; eğer bunu bir genişlik sayabilirsek. Bu, ucuz fotoroman-bilimkurgu dizilerinden alınmış yalapşap bir duyarlılıktır ve Altan, üstelik bu duyarlılığı, hadi Fazıla gibi geçmişinde solculuk yani kısırlık ve sıkıntı olan kahramanı bir yana, çok gezdirdiği, dünyayı dolaşıp duran serüvenci kahramanı Ömer'e layık görebilmektedir.

Ahmet Altan kahramanlarına kukla-çocuk işlemi yapması gibi, okuru da saf, kolay unutan, zor kavrayan özürlü bir çocuk yerine koyuyor. Kitap baştan başa bir yineleme hastalığıyla malül. Örneğin hemen üstteki pasajda, Fazıla peş peşe üç cümle içinde üç kez "ucuz" sözünü kullanıyor. Ucuz roman, ucuz

roman ve ucuz romantizm. Hemen ardından, Ömer'in elektrik tasarımı giriyor, Altan bununla yetinemiyor, bunun ışık anlamına geldiğini okura söylüyor, devamla erkek ve kadınları baştan aşağı altın ve gümüşle kaplıyor, yine yetinemiyor ayrıca saçlarının da altın ve gümüşten olduğunu söyleme gereğini duyuyor. Dikkat edilirse, hemen bir üstteki paragrafta da benzer bir yola başvurduğu görülüyor Altan'ın. Kısacık cümleler içinde, inanç ve sıkıcı sözcüklerinden geçilmiyor. Belli ki pekiştirmek istiyor Altan; okurun tam olarak neyi anlaması gerektiğine dair bir kanısı var ve es kaza okur bunu kaçırabilir, örneğin belleği onu yanlış düşüncelere sevk edebilir, Altan yineleme yöntemiyle, ne kadar çok aynı şeyi söylerse o kadar etkili olacağını varsayıyor ve aynı ölçüde doğru. Ama ne yazıkki yalnızca "sıkıcı" oluyor ve okuruna saygısız.

Nihai olarak, Ahmet Altan bu dönemde apaçık egemen sınıfların sözcülüğüne soyunuyor. Onların ideolojilerini yaygınlaştırmaya çalışıyor. Bu anlamda da tam bir teslimiyetçiden öte, şimdiki zamana sıkıca yerleşmeye çalışan, zamanın egemenleriyle el sıkışan bir işbirlikçi. "Necip olsun Fazıla ile Bülent olsun, ülkemizdeki yönetici çevrelerin, sermaye çevrelerinin, demokratik özgürlüklerden korkan çevrelerin kamuoyunda yıllardır tekrarladıkları "devrimci prototiplerdir": taşradan gelen, yalnız, doyumsuz, hor görülen, kızlarla ilişki kuramayan (abazan) delikanlılar ile şımarık, ukala, analarına babalarına kızmayı topluma başkaldırma sanan, serüven bitince de kolayca sınıflarının bağrına dönen zengin "veletleri"[676]

Buraya kadar olan kısımda Ahmet Altan'a ilişkin olarak çizdiğim portrenin oldukça tek yanlı, saldırgan ve hatta aşağılayıcı olduğu düşünülebilir. Ama Fethi Naci gibi, roman beğenisi yılların deneyimine dayanan ve yöntemi tartışılsa da iyi bir romanı artık neredeyse kokusundan tanıyan bir eleştirmene bile aşağıdaki satırları yazdırabilen bir Ahmet Altan var karşımızda. Sözü Fethi Naci'ye bırakmakla yetineceğim bu noktada. "Ahmet Altan, Cumhuriyet'teki konuşmasında, "cinsellik alanındaki bir sakatlığın, onun iç dünyasında nasıl yankılar yaratacağı, nerelerde su üstüne çıkacağı hiç belli olmuyor" diyordu. Haklı. Okurun sağduyusunu böylesine küçümseyen, kendi kuşağından gençleri böylesine aşağılayan, egemen güçlerin kamuoyuna kabul ettirmeye çalıştıkları "devrimci prototiplerini" "devrimci gençlik" diye böylesine pervasızlıkla

[676] F. Naci, (1986), s. 227 ve devamı

betimlemeye çalışan bir başka roman okumadım. Ve ilk kez bir romanı okuduktan sonra duyduğum tek duygu sadece "tiksinti" oldu."[677]

[677] Agy, aynı yerde.

IV. RÜZGARIN SESİ DİNİNCE

Bu dönemde devrimcileri birer prototip kabalığı içinde sunan tek yazar Ahmet Altan gibi görece genç, yeni yazarlar değildir. Ancak, Altan'ın farkı egemen sınıfların tasarladığı birer prototip olarak devrimcilere eğilmesiydi. Egemen sınıfların sözcülüğüne soyunmamış ve belirli bir eleştirel duruşu koruyan, hatta muhalif çizgide yer aldığı bilinen yazarlarda bile devrimcileri protipleştirme, kabalaştırma eğilimi kendini gösterir. Bu daha çok, onların egemen sınıflarla ilişkilerinden öte, toplumda hakim olan ideolojik rüzgarın etkisine kapılmalarıyla ve bu ideolojik hakimiyetin devamlı kılmaya çalıştığı "korkunun krallığının karanlığına" teslim olmalarıyla açıklanabilir. Örneğin, Ayla Kutlu bu dönemi anlatan bir romanının adıyla bile bu teslimiyeti belgeler: *Hoşça kal Umut*! Aynı şekilde, bir diğer yazar Adalet Ağaoğlu *Üç Beş Kişi*'de öyle bir aydın grubu tasarlar ki bu aydınlar tümüyle kendi içine kapanmış, yaptıkları işin anlamsızlığına inanmış, tüm umutlarını yitirmişlerdir ve onların karşısında sermayenin temsilcisi olarak duran Ferit Sakarya adeta tek umut, tek gerçek devrimci olarak karşımıza çıkar. Ağaoğlu, verili durumdan rahatsızlığı ve dönüştürme arzusunu da artık bizzat sermayenin temsil ettiğine inandırmaya çalışır okurunu.

Ayla Kutlu 1983'de basılan *Tutsaklar*[678] adlı romanında 12 Mart faşizminin koşulları altında, Ankara, Küçük Esat'ta bir bodrum katında saklanmak zorunda kalan beş devrimciyi merkez alarak, bu devrimciler aracılığıyla onların aileleriyle olan ilişkilerini, tarihlerini ve genel olarak geçmişlerini masaya yatırıyor ve karşılıklı bir hesaplaşma ile onun sonuçlarını okura sunuyordu. Bu anlamda, her ne kadar merkezde beş devrimci yer alsa da, romanın asıl merkezi, asli olarak dikkat çekmek isteği şey, bir tür hesaplaşma süreciydi. 1987'de basılan *Hoşça Kal Umut'ta*[679] ise romanın merkezinde içeride yatıp çıkmış bir devrimci, Oruç ve ondan yaşça büyük, bir küçük burjuva olan sevgilisi Algüz vardır.

Oruç da tıpkı Ahmet Altan'ın devrimcileri gibi bir karikatürden ibarettir. Bunun için bir iki alıntıyla yetineceğim. İşte kendi ağzından Oruç: "Çevresinde pek çok kız vardı, ama yaşamında yoktu. Aşk yoktu, sevgi yoktu: Görev vardı.

---

[678] Ayla Kutlu, (1983), **Tutsaklar**, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları
[679] Ayla Kutlu, (1987), **Hoşça Kal Umut**, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları

Her yan, görev yazıyordu. Her koşul... çünkü kurtarılacak ezilenler, ezilecek oportunistler vardı. Kendi kuşağının yaşam süreleri görevden başka şeye yetmezdi, zaman azdı. Ama çok geç kalmadan, yaşlanmadan ve herhangi bir biçimde sapmadan görecekti devrimi.. Ne kalmıştı şunun şurasında? Hiçbir şey. Silahlı halk savaşının nereden başlayacağına bir karar verselerdi..."(s. 25 ve devamı) Görüldüğü gibi, devrimci hareket içinden bir militan bu kadar çocuksu bir düşünce içindedir; devrime ne kalmıştır ki şunun şurasında! Bütün mesele savaşın nereden, örneğin kırlardan mı, şehirlerden mi başlayacağı meselesidir. Ayla Kutlu gerçekçi çizgide ürün veren bir yazar olmasına karşın, ayrıntıya dikkat etmiyor. Silahlı halk savaşı meselesi 12 Eylül öncesi her fraksiyonun kendince yanıtladığı ve artık diğer fraksiyonların yanıtlarıyla hiç ilgilenmediği bir meseledir. Dolayısıyla, bütün mesele bu savaşın nereden başlayacağı olamaz. Oruç'un dahil olduğu fraksiyonun böyle bir sorunu varsa, böyle bir kararsızlığı yoktur. Belli bir tercihi de vardır. Artık kendi içinde bir kararsızlığı olamaz. Ama diğer fraksiyonlarla tartışma sürüyordur belki denilebilir mi? Denilemez. Çünkü yine aynı dönemde bu tip tercihler konusunda, diğer alanlarda olduğu gibi sol içi diyalog yolları çoktan tıkanmış ve kesilmişti bağlantılar. Kutlu bunu göz ardı ediveriyor. Altan'ın kahramanı Necip'in ve diğer bir kahramanla Zerrin'le sürdürdüğü devrim pazarlığı, benzer bir komiklik düzeyinde, Kutlu'nun Oruç'unda bir tür iç pazarlık olarak karşımıza çıkıyor.

Oruç bir başka yerde devam ediyor kendini açmaya: "Ben insanların yaşamlarındaki dramlara aldırmamayı öğrendim. Çünkü kendimi topluma öylesine adamıştım ki, kişisel sorunlardan değil söz etmek, düşünmek bile yanlıştı. Her şey iki kere iki dörde bağlanmıştı. [Öyleyse halk savaşı meselesi de dörde bağlanmış olmalıydı!] (...) Kişisel sorun yoktu. (...) Toplumcu ruh diye bir zırhımız vardı. Rahattık. Hiçbir yanında yırtığı, zayıf noktası yoktu bu ruhun. O yüzden hava ve kan kaybedeceği aklımıza gelmiyordu.(...) Ütopya gerçeklerimize tıpa tıp uyan bir giysiydi. Çünkü biz öyle görmek istiyorduk. Aksaklıklar vardı ama, insanın kendini kandırmaya kararlı olması çok şeye yetiyordu." (s. 85) Burada da Kutlu devrimcilere haksızlık etmeyi sürdürüyor. Onları kendilerini tümüyle kişisellikten arındıklarına inandırmış robotlar gibi göstermeye çalışıyor. Kişisel dramlara aldırmayan robotlar...ve bunu bir ütopya olarak kabul eden robotlar. Kutlu belli ki dönemin devrimcilerinin ütopyaları üstüne de çok düşünme gereği duymamış. Bu ütopyanın ne olduğu üstüne bize bir şey söylemiyor ama gerçeğe tıpa tıp uyduğunu beyanla, bunun içinde

yaşanıldığı sanılan gerçekle aynı olduğunu düşünebiliriz. Peki nedir bu içinde yaşanıldığı sanılan gerçeğin öğeleri? Dayanışma. Tek sözcükle dayanışma. Toplumsal sorunlar karşısında kişisel sorunları ikincil plana atma becerisini gösterme, bunu fiilen gerçekleştirip gerçekleştirememek ayrı bir şey ama ideal olarak bunu savunma; özgecilik, kendinden vermeyi bir ilke olarak kabul etme. Şöyle devam ediyor Oruç: "Ailelerimiz, derslerimiz...Bu düzende bile olsa kazanmak zorunda olduğumuz bir yaşam ve üreticilik görevi... Aklımıza gelmiyordu bunlar. Önemsemiyorduk. Zamanımızı alan şeyler öylesine önemliydi ki. (...) Çok mu gülünç? Şimdi bana da öyle, acıklı bir güldürü olarak görünüyor. Gülenler haklıdır." (aynı yerde) Hiç gülünç olmadığı gibi, gülenler de haklı değil. En başta yaşamının sekiz yılını cezaevinde geçiren bir devrimci Oruç bunları söyleyemez. Bunları söyleyen Ayla Kutlu.

En başta, sokakta kanlı bir savaş sürüp giderken, bu savaş sürüp gitmiyormuş gibi davranıp, "aman önce ekmeğinizi elinize alın, sonra ne yapacaksanız yapın" ideolojisinin tipik bir savunusu bu. Ama bilinir ki o "sonra" hiçbir zaman gelmez. Okullar bitirilir, işe girilir. Bu kez sonra "askerlik sonrası"na dönüşür. O biter, "evlenme" sonrasına, o da olur, "çocuk" sonrasına ve bir de bakılır ki "sonra" diye bir şey kalmamış, küflenip toz toz dağılmış bir ömrün karşısında. Kutlu, devrimci Oruç'un karşısına bu "sonra"cı söylemi dikerek, Oruç'a bir tür özeleştiri verdiriyor. Oysa o dönemin devrimci gençleri "durumdan vazife çıkarmamışlar", bizzat o durumun organik bir parçasıdırlar ve bunun sorumluluğuyla davranmışlardır; bilinçleri ne kadar eksik, yöntemleri ne kadar yanlış olursa olsun; hiç kimse duyarlılıklarının yanlış yönde olduğunu iddia edemez. Aynı şekilde, sekiz yıl içeride yatan bir Oruç böyle bir özeleştiri veremez. Veremez çünkü, içerideki yaşam gerçekte dışarıdaki yaşamın bir uzantısından ibarettir. Eğer dışarıda, eleştirildiği gibi bir dayanışmacı, özgeci anlayış hakimse içeride de aynı şey hakimdir. Sıkıyönetimin en saldırgan dönemlerinde bile devrimci gençlerin Mamak Askeri Tutukevi gibi tutukevlerinde bile bir komün yaşamı sürdürdüğünü hepimiz biliyoruz. Bu komün yaşamı içinde kalan bir devrimci böyle düşünemez. Böyle düşünmesi için, komün yaşamının dışında kalmış olması gerekir; itirafçı olması gerekir vs. ya da dışarı çıktığında böyle düşünmesini gerektiren köklü bir değişiklik geçirmesi gerekir. Oruç bunların hiçbirini yaşamıyor. Dışarı çıkıyor ve böyle düşünmeye başlıyor. Aynı düşünme biçimi Oruç'un topluma ilişkin kavrayışını da belirlemektedir: "O günlerde nerede ne olay olsa, bunu solcu gençlerin

üstüne yıkıyorlardı. Ülkede tek yankesici, tek hırsız, tek yasadışı adam kalmamıştı sanki. Gülümsedi: İşimize geliyordu. Güçlü görünüyorduk. Yılsınlar da nasıl yılarlarsa yılsınlar. Nasılsa bizim günümüz geldiğinde, böylesi ahlaksal değerleri yitirmiş insanlar olmadığımızı öğrenecek toplum." (s. 37 ve devamı) Burada Kutlu'nun devrimci Oruç'u düşündürme biçimi apaçık faşizandır. Faşistlerin 12 Eylül öncesindeki düşünme biçimlerini "yılsınlar da nasıl yılarlarsa yılsınlar" tarzını Ayla Kutlu, devrimcilere yamamaktadır. Dumanlı havada, hemen bir çok kişi solcu gençlerin eylemleriyle, faşistlerin eylemleri arasında bir fark gözetmiyor olabilir ama devrimci gençlerin kendi içlerinde bir faşist gibi düşündüklerini varsaymanın bir adım ötesi, faşistlerin kullandığı yıldırma taktiklerini kullandırmaktır. Kutlu, bu adımı atmıyor ama ona uygun zemini hazırlamadan da edemiyor. Bu anlamda, devrimcilerle faşistleri aynı kefeye koyuveriyor. Hemde yine iyiden iyiye karikatürize ederek. Devrimci gençlerin çok hassas olduğu adi suçlar düzeyinde bir eşitleme yapıyor. Anlaşılan o dönemde kendilerine toplumun adi, hırsız, yankesici gibi bakmasına hiç aldırmıyorlar. Oysa gerçeğin böyle olmadığını deneylerle biliyoruz. Oruç düşünmeyi şöyle sürdürür: "Toplum? O uzak, o belirsiz, o büyük gölge. Var mıydı gerçekten, kabul ettirebilecekler miydi kendilerini? Yapıyı nasıl da kolay değiştirecekler. Eylemin arkası, çorap söküğü... Oysa toplum bir denizanası gibi kaygan, ağırlıksız, uçarı ve tersine dönüveren bir şeymiş. Ne varlık, ne gölge!" (aynı yerde) Aynı şekilde, sekiz yıllık bir hapishane döneminin ardından böyle düşünemez Oruç. Bir yandan büyük bir düş kırıklığı yaşayacak, ağır bir özeleştiriye soyunacak, bir anlamda toplum tarafından satıldığını hissedecek; yani, aslında toplumun ne büyük bir ağırlığa sahip olduğunu, gerek içeride gerek dışarıda nasıl bir baskıyla karşı karşıya kaldığını yaşayıp görecek ve öbür yandan aynı Oruç, toplum için "ne varlık, ne gölge!" diye düşünecek; "kaygan, ağırlıksız ve uçarı". Bunlar Oruç'un düşünceleri değil.

Belli ki Ayla Kutlu böyle düşünmesini istiyor onun. Bu düşünme biçiminin sonu nereye varacaktır? Kutlu'nun sözcükleriyle bireyciliğe varacaktır. Oruç sözümona birey olmayı öğrenecektir: "Birey olmayı, bütün tatları duyabilen bir insan olmayı öğreneceğim.(...) İzin verilenleri değil, kendi istediklerimi seçerek." (s. 12) Aynı tarz ileride de karşımıza çıkar: "Geçen yıllarda değişen ne çok şey var. En başta ben değiştim. Birey olmaya çabalıyorum. Belki o yüzden , daha önce incinmediğim şeylerden inciniyorum." (s. 23) Giderek Kutlu durumu daha da abartacaktır: "Her tür köktenci inancın

gücü de bundan gelmiyor mu? Hiçbir şeyi bireye bırakmamasından." (s. 72) Gerçekte, bu ve benzeri yerlerde geçen birey sözcüğünün yerine kişi sözcüğünü geçirsek hiçbir şey değişmemektedir. Kutlu her ne kadar Bireyden söz etse de, birey üstüne düşünmemiştir. Bireyin somut, mutlak bir gerçeklik değil, belirli koşullar altında var olan bir yaratı olduğunun farkında değildir; ya da en azından kahramanı bunun farkında olmamak gerekir ama deneyimli bir devrimci için bu olasılık zor. 1980 sonrası devrimcilere yöneltilen en kaba eleştiriyi, bizzat devrimciler içinde de çok dile dolaştırılan bir eleştiriyi, bireyin inkarı eleştirisini olduğu gibi Oruç'a yamamıştır yazar. Oysa bu eleştirileride her ne kadar yoğun olarak birey, bireyin kendini keşfi ve kabulü gibi sözcükler havalar da uçuşsa da azıcık bir dikkat, gerçekte eleştirilen şeyin birey olmamak, bireyin reddi değil, örgüt içi demokrasi ilkesi olduğunu gösterecektir. Örneğin Kutlu'yu eleştiren Fethi Naci bu noktayı açık bir biçimde yakalamıştır.[680] Kutlu, bu ayrıntıyı da gözden kaçırıyor.

Ayla Kutlu'da asıl dikkat çeken öğelerden en başta geleni korkunun krallığına teslim olması. Fethi Naci'ye göre, "hiçbir umut kalmadığına" göre ve "korku" ve "korkmak" sözcüklerinin hiçbir romanda rastlanmayacağı (korku romanları dışında tabii!) kadar bol tüketildiğini düşünerek romanı "Elveda umut, merhaba korku!" diye özetlemek mümkün."[681] Fethi Naci, üşenmemiş, bir de istatistik çıkartmış: "Roman (...) 180 sayfa. 180 sayfanın 30 sayfasında, yani her altı sayfada bir kez, ya korku sözcüğü geçiyor ya "korkmak" fiili kimi sayfalarda "korku" ya da "korkmak" birden fazla kullanılmış; bu kullanımları da sayarsak, 180 sayfada "korku" ve "korkmak" 55 kez geçiyor. (...) Böylece 3.3 sayfaya ya 1 korku ya da "korkmak" düşüyor."[682] Üstelik Naci'nin elindeki metnin 164-165 ve 172-173 sayfaları okunamaz biçimdedir. Oralara da ben baktım ve 165. sayfada bir "korku" sözcüğü ve bir de "korkma" hitabı geçiyor. 173. sayfada ise bir kez "korkuttu" biçiminde, bir kez de "korkuyorum" biçiminde yine korkuya bir gönderme yapılıyor. Roman boyunca okuru ve roman kahramanlarını kovalayan korkunun hakimiyetinin ilanıyla biter zaten roman: "-Korkuyon değil mi hemşerim? Korkuyorum. Çıktım çıkalı hep korktum zaten. Çok uzaklaşmıştı dünya. Bana uyum şansını vermedi. Korkuyorum evet Zeynel. Ama bunu sana anlatmayacağım. Aklına gelen değil,

---

[680] Fethi Naci, (1990), **Gücünü Yitiren Edebiyat**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek yayınları, s. 150

[681] Agy, s. 145

[682] F. Naci, (1990), Aynı yerde

gelmeyen şeylerden korkuyorum." (s. 186) Böylece hiçbir umuda yer bırakmayacak kadar kopkoyu bir kapanışla biter roman. Devrimci Oruç, birey olmak istemiş, dış dünyaya uyum sağlamak istemiş ama kendisine bu şans verilmemiştir. Oysa o geçmişteki hatalarını anlamış, artık düzenle uyuşmaya hazırdır adeta. Fakat geçmişi yakasını bırakmamıştır işte!

Yaşamayan, prototip kahramanlar yaratma ve bu kahramanın ağzından yazarı konuşturma alanında. Ayla Kutlu bu dönemde pek de yalnız değildir. Devrimci gençler üzerinden değil ama aydınlar üzerinden bir başka prototipi de yılların romancısı Vedat Türkali, 1980 sonrası iki romanıyla sahneye sürer. Bunlardan ilki Türkali'nin yoğun bir aydın eleştirisi içeren *Mavi Karanlık*[683], (ilk kez 1983'te yayınlanmıştır) bir diğeri ise *Yeşilçam Dedikleri Türkiye*[684] (ilk kez 1986'da yayınlanmıştır) adlı romanlarıdır.

Mavi Karanlık'ta Türkali bir Bodrum panoramasıyla karşımıza çıkar. Dönem 12 Eylül öncesi faşist saldırıların iyice yoğunlaştığı ve giderek üniversitelerdeki asistanlara bile "sıranın geldiği" bir dönemdir. İşte bu yüzden, romanın kadın kahramanı ve aynı zamanda psikoloji alanında doktora yapan Nergis, Fen Fakültesi'nde Fizik Asistanı olan sevgilisi Korhan'ı kurtarmak için Bodrum'a getirir. "Son günlerde telefonlarla, Fakülte'ye bırakılan pusulalarla öldürüleceği kesinlikle bildirilen (...) Korhan'ı" bir anlamda Bodrum'a kaçırır Nergis. (s. 15) Böylece Türkali Bodrum'u kendisine bir tür sığınak olarak seçen, faşist saldırıların buralara kadar yayılamayacağı yanılsaması içinde yaşayan ve buradaki yaşantıyı bir anlamda gerçekten kaçış olanağı olarak kullanan aydınları eleştirmeye başlar. Türkali'nin eleştirisinden toplumun her kesiminden aydınlar payını alır. Ancak romanda öne çıkan karakterlerden en önemlisi, Nergis'in eski sevgilisi Özgür'dür. Çok yönlü bir sanatçı olan Özgür adeta Bodrum'daki tüm aydınların ve onların çevrelerinde yaşayanların bir çekim merkezidir. Avrupa görmüş, yabancı dil bilen, adı gibi özgürlükçü ideallere bağlı ama belirgin bir politik inancı görülmeyen, yalnızca anti-faşist eğilimleri olan ve fakat bunu da daha çok sanki Bodrum'a faşistler gelirse rahatı kaçacakmış gibisinden algılayan bir karakterdir. Bir diğer önemli karakter Nergis ise, Bodrum'a hem Korhan'ı kurtarmak için gelmişse de hem de eski

---

[683]Vedat Türkali, (1998), **Mavi Karanlık**, (Baskı sayısı belirsiz), İstanbul: Epsilon Yayıncılık

[684] Vedat Türkali, (1998A), **Yeşilçam Dedikleri Türkiye**, (Baskı sayısı belirsiz), İstanbul: Epsilon Yayıncılık

sevgilisi Özgür'le bir anlamda hesaplaşmak, onu içinden söküp atmak için de gelmiştir ve Korhan da bunun farkındadır.

Vedat Türkali'nin eleştiri oklarından muaf tutulan tek karakter asistan Korhan'dır. Belli ki onu sorumluluklarını bilen, Türkiye gerçeğine karşı duyarlı ve bu duyarlılığın gereğini yerine getiren bir kahraman olarak görmektedir Türkali ama nedense bunu okur pek farkedemez. Çünkü her ne kadar Korhan ideal bir karakter olarak okurun karşısına konulsa da, romanda asıl etkileyici olan ve öne çıkan Korhan değil, Özgür'dür daha çok. Zaman zaman Korhan'ın da bulunduğu ortamlarda Türkali Korhan'ı çeşitli tartışmalara sokar ama bu konuşmalar da konuşan Korhan'dan çok Türkali'dir. Çünkü Türkali Korhan'ı içeriden tanımamaktadır ve okura da içeriden tanıtamaz. Örneğin, Korhan'ın öldürüleceği bir yandan romanın en başında kesinlenmişken biz yine de Korhan'ın bu kesinlik karşısında ne hissettiğini, ne düşündüğünü bilemeyiz. Çünkü Korhan roman boyunca, laboratuvarına düşkün ve onun dışında neredeyse hiçbir şeyi umursamayan bir tip olarak karşımıza çıkar: "Kendi kendine söylenir gibi, -beş on gün sonra dönerim ben, dedi Korhan. Delirdin! Dedi, Nergis. (...) – Laboratuvardaki deney bile öylece kaldı, dedi. Sinirli güldü nergis, - Hay senin deneyinin içine ben...dedi. Öldürecekler, herif deney diyor. Git de tam deney yapsınlar seni..." (s. 19) devamla, Korhan "-cepheden kaçmış gibiyim, dedi. Kızgınlığa kapılacaktı nergis, -saçmalasana dedi sertçe. Kalıp itlere yem mi olacaktın? Döndü Korhan, - Onların istediği de bırakıp kaçmamız, dedi." (s. 22)

Türkali her ne kadar Korhan'ı duyarlı aydın tipi olarak karşımıza çıkarırsa da, aslında sorumsuzluğun tipik örneği Özgür ile Korhan arasında gerçekte hiçbir fark yoktur. Roman boyunca Özgür'ün Bodrum'a kapanıp resim yaptığına ve bunu da kendince meşrulaştırdığına tanık oluruz. Aynı şekilde, Korhan'ın savunduğu da laboratuvarına kapanmakta ve deneylerini yapmaktan başka bir şey değildir. Örneğin, Özgür'ün sorumsuzluğu karşısında Korhan'ın bir bilim insanı olarak örgütlü olup olmadığın bile bilmiyoruz. Dolayısıyla, biri Bodrum'da diğeri Ankara'da en iyi yaptıkları işi yapmaktan öte bir şey yapmayan, yapmak istemeyen iki karakterdir karşımızdaki ama yine de Türkali Özgür'ü mahkum etmek, bunu da Korhan'ın ağzından yapmak ister ve onları karşı karşıya getirir. Elbette arada şöyle bir fark görülebilir: Özgür içinde bulunulan günleri üç beş manyağın katliamlarının bir ürünü olarak, yani daha çok adli bir vaka olarak kavrarken, Korhan bunu topluma içkin yapısal bir

bunalımın ürünü olarak kavrar. (s. 68 ve devamı) Ancak bu iki ayrı bilinç durumu, iki ayrı pratiğe karşılık gelmez roman boyunca.

Türkali, Korhan'ın ağzından ressam Özgür'e şöyle saldırır: "Sanatın süslemeci yanında da başarı gösterilebilir. (...) İçinde kıvranıp durduğumuz sorunlar, insanın savunulması bana daha ağırlık kazanmalıdır gibi geliyor." Buna karşılık Özgür, "Sanatçıyım ben, avukat değilim" yanıtını verir. Zaten güya Korhan da Özgür'den avukatlık beklememektedir. Beklediği şey, "çağın yüreği, damarı nerede atıyorsa oradan da uzak düşmemeli" biçiminde özetlenebilir. (s. 92 ve devamı) Fakat ilginç olan Korhan'ın söylediklerinin kendi pratiğinde hiç anlam taşımamasıdır.

Korhan'a göre, Nergis'le yaşamlarında hiçbir şey doğal değildir, yapay, uyduruktur hepsi. Eğretidir. (s. 139) Oysa o doğal bir yaşam istemektedir. Ama Nergis buna karşı direnmektedir. Nedir Korhan'ın istediği doğal yaşam? Şu: "Basit biri olmaya çalışıyorum ben. Karmakarışık, bulanık, çek çekebildiğin yana şeylerden hoşlanmıyorum. Doğada karmaşıklık yok, bulanıklık yok. Kafamızda o. Görevimiz onu çözmek, kurtulmak ondan." Bu karmaşıklık ve belirsizlikten kurtulmak içinse "evimiz olsun istiyorum. O evde bileyim seni; kuşkum olmasın. Laboratuvarda çalışırken ya da okurken, deneylerimi yazarken seni değil yaptığım işleri düşüneyim yalnız. Saldırı da umrumda değil. (...) Bir yanıyla köylüyüm ben. (...) Kötü bir şey mi çocuğumuz olması? Dünyanın her yanında en doğal hak değil mi bu? İnsanoğlunun yaptığı üretimlerin en güzeli be. Snopluk da değil, sapıklık sizinki. Doğadan sapmak." (s. 156 ve devamı) Böylece anlaşılır ki ideal aydın olarak önümüze sunulan Korhan, gerçekte geleneksel kuralları doğalmış gibi benimseyip sarılan ve yeniden üretme peşinde koşan, aslında Özgür kadar bile yerleşik olandan sapma cesaretine sahip olmayan sıradan bir insandır. İstediği şey, evlenmek, Nergis'in evde olduğunun ve çocuğuna baktığının iç huzuruyla laboratuvarına kapanıp deneylerini yapmaktır. Bunun devamı ise bellidir: Muhtemelen, gece geç saatlere kadar laboratuvar çalışmalarında kendisine yardımcı olan bir lisans üstü kadın öğrenciyle ya da bir diğer asistanla Nergis aldatılacaktır!

Korhan, her ne kadar insana sahip çıkmaktan söz etse de, pratiğinde buna uygun bir örneğe rastlamadığımız gibi düşlerinde bile rastlayamayız. Örneğin düşlerine tanıdığı ve öldürülen bilim insanları girmemektedir; düşlerine giren "vakum pompasının içinde olup bitenler, osilatörde alternatif akımı izlemek, (...) alüminyum amorf yapıda silikon, silikon dioksit kaplama filmlerin

elektronik özellikleri"dir. (. 161 ve devamı) Öyleyse Özgür'le Korhan arasındaki fark nerededir? Bilmiyoruz ya da biliyoruz: Özgür evlilik gibi bir kurumun ve bu kurum içinde çocuk yapmanın hiç de doğal bir durum ve doğal bir üretim olmayıp, tersine toplumsal olduğunun bilincindedir ve bu bilince uygun davranır: Sırtını döner, Korhan ise yeniden üretmeye çalışmaktadır. Özgür kendisine huzurlu bir köşe olarak Bodrum'u seçmiştir; Korhan evlilik kurumunu ve bu kurum içinde güvenle başını yaslayabileceği Nergis'i seçme peşindedir.

Romanın ilerleyen bölümlerinde Özgür "yukarıdan birilerinin" emriyle gözaltına alınır ve uzun bir gözaltı sürecinin ardından bedensel ve ruhsal olarak sakatlanmış olarak Bodrum'a döner. Koray ise Ankara'ya, üniversitesine, işinin başına ve beklenen olur: Koray baştan beri öngörüldüğü gibi faşistlerce öldürülür. Bu arada bir cinayet de Bodrum'un sessiz koylarında işlenir. Özgür, benzettiği ya da gerçekten kendisi olan ama Ankara'da kendisine işkence yapanlardan biri olduğunu düşündüğü bir sivil polisi öldürür. Artık çöküş başlamış, Bodrum'un maviliğine kanın kırmızısı karışmıştır. Bu süreç içinde gelişen Özgür-Nergis ilişkisi sonunda bu ikiliyi, Nergis'in babasından kalan, onarıma gerek duyan Nergis adlı tekneyle ve yarı kör, sakat bir kaptanın eşliğinde bir İstanbul yolculuğuna sürükleyecektir. Nergis bu yolculuğun ölüm olduğunu bilmektedir. Özgür de belki alttan alta bunun farkındadır ama o sonuna kadar İstanbul'da Nergis'le yepyeni bir hayat imgesinin peşindedir aslında.

Romanın sonunda Türkali olmazı oldurur ve ne yapıp edip emekçilere bir selam çakar. Roman boyunca arada bir belirip kaybolan ama gelişimini izleyemediğimiz, Bodrumlu genç emekçi İbrahim de İstanbul'da iş bulmuştur ve tekneyle o da İstanbul'a gidecektir. Ama son anda tekneye, bu ölüm teknesine binmekten vazgeçer. Tekne demir alana kadar ortalarda gözükmez ve sonra ortaya çıkar: "-Gözle'p durdular seni be İbraam. İstanbul'a gitmeecen mi? (...) –Yoo, gidecem, dedi. Fabrikada be'lepdurular. Birazdan otobüsnen gidecem... Elinde tuttuğu biletini gösterdi. – Enayi miyim, işi Allah'a bırakayım? Dosdoğru yol varken..."(s. 380) İbrahim, adeta emekçi içgüdüsüyle –aslında içgüdü filan değil, düpedüz bilgidir, çünkü bütün Bodrum bilmektedir teknenin güvenilmez olduğunu ve bu denizi aşamayacağını- son anda vazgeçer tekneyle gitmekten ve İstanbul'a, emeğin saflarına, dosdoğru, en yalın, en kolay yoldan ulaşmanın yolunu bulur! Bu tavrıyla neredeyse Korhan'ı bile gölgede

bırakır İbrahim: Korhan Ankara'ya dönerek ölümü seçmiştir, oysa İbrahim İstanbul'a giderek yaşamı ve mücadeleyi seçmektedir.

Vedat Türkali benzer bir selamlamayı da diğer romanında, *Yeşilçam Dedikleri Türkiye*'de sergiler. Bu roman, gerçekten de adına yaraşır bir biçimde adeta bir Türkiye panoraması çizer. Roman birden fazla kanalda, birden fazla hikaye içererek akar. Kabaca sıralanırsa, 12 Eylül öncesi Yeşilçam ve sinema sektörünün içyüzü, devrimci aydınların durumu, Türkiye'de ilaç sektöründe oynanan oyunlar, işçi hareketi ve yükselen faşist terör gibi ana kanallar hemen fark edilmektedir. Bu çok kanallı roman, bu yüzden aynı zamanda çok kişiliklidir. Romanda çizilen karakterlerin hemen hepsi yaşayan, canlı, birbirinin gölgesinde kalmayan, çarpıcı karakterlerdir. Burada romanın tümüne, tüm boyutlarıyla eğilmeyeceğim elbette. Özellikle belirli bir kahramana, Türkali'nin devrimci aydın kahramanına kısaca değinmekle yetineceğim.

Gündüz adındaki karakter, romanın, içeri girip çıkmış, bir gazetede düzeltmenlik yapan ve romanın sonunda yeniden içeri girecek olan temel karakterlerinden biridir. Gündüz, bir yandan düzeltmenlik yaparken, bir yandan da oyuncu Şahin Doğu'nun dolayımıyla Yeşilçam'a bulaşır ve özellikle senarist olarak karşımıza çıkar. Gündüz bu anlamda merkezidir. Çünkü bir ayağı Yeşilçam'da, bir ayağı medyada, bir ayağı da devrimci geçmişi nedeniyle işçi hareketindedir. Ancak, gerçekte pek de böyle görünmemektedir. Ne oradadır ne burada; hem buradadır, hem değil. Aslında tek başınadır Gündüz. Bu üç ayağın bastığı üç zemine de belli ki kendini ait hissetmemekte ama en azından işçi hareketine yakın hissetmektedir. Bu anlamda Gündüz'ün dışarıdaki yaşamı çeşitli çelişkiler, kararsızlıklar üstüne kuruludur. Bütün roman boyunca Gündüz'ün kendini kesin olarak bir yere ait olduğunu hissedemeyiz ama tam romanın sonunda, Türkali bundan sıkılmış gibi, apaçık bir aidiyet gerektiren bir düzeye çıkarıverir Gündüz'ü. "Vedat Türkali, "yaşamın akıp giden diyalektiği içinde olumsuzlukların olumluya dönüşünü bir eski devrimcinin dramıyla sergileyip vurguluyor roman, hem de devrimciye bazı gerçekleri kabul ettirerek", diyerek, Gündüz'ün roman içindeki yerini açıklıyor ama, roman bu işin üstesinden gelemiyor."[685] Gelemiyor çünkü bizzat Türkali'nin çizdiği Gündüz, Türkali'nin davrandırdığı gibi davranmayı reddediyor. "Gelgelelim, hükümlü olup cezaevine gireceği sırada, birden bire farklı bir kişilik kazanır Gündüz: "Neyi durdurabilirler? İşçileri mi? Sonsuz kökenini mi yaşamın?

[685] S. Gümüş, (1991), s. 91

Mafyalara kalır mı bu ülke? Fahrettin'in çocuğu doğacak. Döktükleri kanda boğulacaklar bir gün." İşçi önderi Fahrettin'in faşistlerce öldürülmesinden sonra söylediği bu sözler, Gündüz'ün romanın sonuna dek izlediği çizginin çok üstünde bir düzeyi imler."[686] (Türkali'nin Gündüz'e söylettiği bu sözler bendeki baskıda 509. sayfa ve devamında yer alıyor.) Vedat Türkali, sonunda, romanın bütününü ve karakterinin gelişimini göz ardı etme pahasına, dayanamamış, yine emekçilere, umuda, mücadeleye bir selam göndermekten kendini alıkoyamamıştır.

Her ne olursa olsun, Türkali'nin bu dönem yazarlarından en temelli farklarından biridir bu. Romanları, onun emeğe ve umuda yaptığı gönderme ve selamları kaldıramıyor olabilir; dile gelen umutlar, bütün iyi niyetler ve selamlama köksüz olabilir ve hatta bu köksüzlük ölçüsünde trajik görünebilir ama Vedat Türkali, adeta bütün romanlarında, inatla bir umuda tutunur hep. Okuru hiçbir zaman, roman o ana değin böyle bir noktaya doğru sürükleniyormuş gibi görünse de, umutsuz bırakmaz.

Umutsuz bırakmayan bir başka yazarımız daha vardır: Adalet Ağaoğlu. Ama umut çarpılmıştır Ağaoğlu'nda. Umut olarak öne sürülen, gerçekte umut olmaktan çok öte, bütün tarihsel geçerliliğini ve anlamını yitirmiş yalancı, sahte bir peygamberden başkası değildir. Ama nedense Ağaoğlu okurun karşısına tek umut verici karakter olarak, bu dönemde, bu peygamberi çıkarır: *Üç Beş Kişi*[687] adlı romanının baş karakteri, Eskişehirli sanayici ve işadamı Ferit Sakarya'yı. "Adalet Ağaoğlu, 9 Nisan 1984 günlü Nokta dergisinde şöyle diyor: "Ben, Ferit Sakarya'nın Türk romanına mutlaka girmesi gerektiği inancındayım. Bu yüzden romanıma koydum. Ekonomiyi çok iyi bilen bu sanayici tipi ilgililerce tartışılırsa ben bir romancı olarak görevimi yerine getirmiş olurum."[688] Kimdir bu ilgililer acaba? Devlet Planlama Teşkilatı ya da Tüsiad gibi kurum ve kuruluşlar mı, burjuvalarımız mı yoksa iktisatçı akademisyenler mi ya da hepsi mi? Bu ilgililerle, bir romancı olarak Ağaoğlu'nun görevi ya da ekonomiyi çok iyi bilen bir tipin romana girmesinin "mutlaka gerekliliğiyle" nasıl bir ilişki kurmuştur Ağaoğlu, meraka değer. Aynı ilişki Fethi Naci'nin de dikkatini çekmiş olmalı ki "eleştirmenlerin "çok iyi ekonomi bilmeleri" gerekmediğine göre, bu ilgililerin kimler olduğunu o da sorar.[689] Bu ilgililerin kimliği bir yana,

---

[686] Agy, aynı yerde.
[687] Adalet Ağaoğlu, (1984), **Üç Beş Kişi**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları
[688] Aktaran, F. Naci, (1986), s. 172
[689] F. Naci, (1986),, s. 173

Ferit Sakarya'nın kimliği önemli. Burada, özellikle gerçekçi bakış açısı itibariyle bu karakterin gerçekliği üzerinde bir tartışma yürütmeyeceğim, ne de bu kuklanın tarih-dışılığı üzerine; 24 Ocak Kararları gibi ekonomik kararlar bu ülkede uygulanıyorken Ferit Sakarya gibi "bir ulusal burjuva" karakterin olabilirliğine inanmak ve inandırmaya çalışmak, en fazlasından Ağaoğlu'nun kendi ideolojisinin boyutlarını ifşa edebilir ki bu anlamda, şimdilik, benim için bu ideolojinin fazla açıklayıcı bir değeri yok. Ferit Sakarya tipi ve genel olarak *Üç Beş Kişi* üstüne çok ayrıntılı ve doyurucu bir tartışma Fethi Naci'nin andığım kitabında yer almaktadır. Ben de önelikle Naci'nin metniyle sınırlı kalıp, diğer roman kahramanlarının gözünden Ferit Sakarya'nın kimliğini kısaca özetleyeceğim. İşte bir sahte mesihin portresi:

Yeğen Murat' için: "Kocaman beyinli, kocaman yürekli, kocaman çeneli dayımız..." Devrimci Ufuk için: "Türkiye solunun Ferit Sakarya gibi adamlardan öğreneceği çok şey var." Kardeşi Türkan Hanım için: "Zamanla apaçık gördü: Kardeşi Ferit Sakarya, atılımda, girişimde kocasından da üstündür." Kardelen için: " Ferit Sakarya başka işte. Orhan'dan yüz kat varlıklı, ondan yüz kat daha iyi okumuş. Ondaki kalenderlik, ondaki neşe, ondaki doğallık.." Neval Hanım için: "Nefis bir adam. Çok spiritüel. Zeki. (...) Onda hem para, hem kalp, hem kafa, hem görgü zenginliği var." Ülker için: "Sanatçı halli bir işadamı(...) Bu bakışlar ne kadar ılık, yumuşak. Ne kadar da aydınlık! Her kiri örten, her yanı ışıltılara boğan kar yağışları gibi." Jale için: "Akıl almaz [bir] adam." Azra için: "Bütün iş adamlarımıza illet olurum. Hepsine bu ülkenin hainleri olarak bakarım ama Ferit başkadır; onu severim." Sedat için: "Beni en çok onun ozan yanı ilgilendirir. Ferit'le arkadaşlık etmek hoştur."[690] Görüldüğü gibi Ferit Sakarya tanrının bütün nimetlerinden bolca yararlanmış, eşi benzeri olmayan bir karakterdir. Ama tek başına bunu söylemenin fazla bir anlamı olmayacaktır. Ferit Sakarya'nın göz kamaştırıcı rolü ve önemi asıl çevresindekilerin bezginliği, bıkkınlığı, dünyadan el etek çekmişliği, umutsuzluğu ölçüsünde ortaya çıkacaktır. Ağaoğlu da buna yönelir zaten ve işte, yine Fethi Naci'nin özetiyle, Ferit Sakarya'nın çevresindeki aydınların durumu (çevresindeki diğer karakterlerin, işadamlarının, sevgililerinin, akrabalarının durumuna değinmeye bile gerek yok): "Sedat. ODTÜ'de öğretim üyesi. Ferit'in "başkentin kuruluş yılları mimarisi üstüne bir inceleme yapıyordun sen(...)" sorusuna cevabı: "Bıraktım. Boşver. Yapıp da ne olacak?"

[690] Agy, s. 174 ve devamı

(...) Gündüz. Üniversite öğretim üyesi. "Bezginim. Kimseyle anlaşamıyorum" diye düşünüyor.(...) "Aldırmıyorum bile artık. Bıktım. Asaf. (...) Asaf'ın [da] "tükenen"lerden olduğunu anlıyoruz."[691] Bu özeti ardından Fethi Naci, sözünü şöyle bağlar: " Umutsuz, karamsar, boşvermiş, bezgin aydınların, bilim adamlarının yaşadığı Ankara'da, 1980'nin Haziran'ında, umutlu, iyimser, çalışkan, doğru belledikleri yolda dimdik yürüyen aydınlar, bilim adamları yok muydu? Adalet Ağaoğlu onlardan birini olsun niçin çağırmamış Gündüz'le Azra'nın evine? Sözgelimi Sadun'u, Korkut'u, Kenan'ı?..."[692] Eminim ki Fethi Naci, kendi sorusunun yanıtını bilmektedir: Adalet Ağaoğlu bir yandan Ferit Sakarya'yı mesih ilan ederken, öbür yandan örneğin Korkut Boratav'ı o eve, Ferit Sakarya'nın karşısına çağıramazdı. Onu çağırmak demek Ferit Sakarya karakterinden vazgeçmek demek olurdu. Bu ise Ağaoğlu'nu en azından bu kitabıyla sınırlı olarak, kopkoyu bir umutsuzluğa mahkum etmek anlamına gelecektir. Oysa Ağaoğlu inanılması güç gibi görünse de büyük bir ciddiyetle, umut vurgusu ağırlıklı olarak, hep bir umudu cisimleştirmek adına bu kitabı yazdığını söyler.

"Ölmeye Yatmak'ı yazarken, Bir Düğün Gecesi'ni yazacağımdan hemen hemen emindim. Yazsonu'nu yazarken ise, Üç Beş Kişi'yi yazmak sanki bir zorunluluktu benim. Aslında Üç Beş Kişi'yi yazmaktan kaçınmak istedim, ama başaramadım. Toplumun insanların hayatında açtığı yaralar beni izleyip duruyor. Yaralanmış hayatların biçimlendirdiği bir toplumun iniltileri de..."[693] diyen Ağaoğlu, adeta bu iniltilere bir yanıt oluştururcasına, yeni bir sorgulama açmak istediğini belirtir. "Yazsonu'nda kumlara TİT imzasıyla yazılan savaş var- savaşa hazır ol!" yazısı çoktan salt söze dayalı bir gözdağı olmaktan çıkmıştı. Kumlara değil, hayatın ta bağrına yazılıyordu bu. Yazsonu'nu yazdığım sürece de, her köşede: Üç ölü-Beş yaralı...İşte ülke kapkaranlık bir gece yarısından ibaret. (...) Peki, yarını nerede arayacağım? İnsanın kendisi hakkında alabildiği tek karar, ölüm kararı mı? Öldürme kararı mı? Yeni bir hayat, o gerçek başlangıç ölümle bu kadar eşdeğerde bir şey mi?"[694] İşte bu sorularla yazmıştır Ağaoğlu *Üç Beş Kişi*'yi ama üç ölü-beş yaralının kanının

---

[691] F. Naci, (1986), s. 182 ve devamı.
[692] Agy, s. 184
[693] A. Ağaoğlu, (1986), s. 175 Bu alıntıda adı geçen, Adalet Ağaoğlu'nun diğer romanları: Adalet Ağaoğlu, (1973), **Ölmeye Yatmak**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, Adalet Ağaoğlu, (1993), **Yazsonu**, (İlk basım 1980), Bu yayınevinde 1. Basım, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları
[694] A. Ağaoğlu, (1986), s. 176

Ferit Sakarya'nın eline bulaştığını fark edememiştir. Sakarya'nın başına geçirdiği hale, ışıltılarıyla Ağaoğlu'nun gözünü kamaştırmıştır. Şimdi bu haleli başa, bir de kendi ağzından, Ferit Sakarya'nın sözcükleriyle bakalım:

Ferit Sakarya'nın kendine güveni tam, zeki ve kurnaz olduğuna hiç kuşku yoktur. Yeğeni Murat'la aralarında geçen bir diyalogda şöyle der: "İnsanların önüne bir şeyi koymak yetmez. Sanki bu, tam da onların istedikleri, bekledikleri bir şeymiş gibi koyacaksın. Kendi seçimleriymiş gibi. Fukaranın düşü ancak bu akşamdan yarın sabaha kadar uzanır, gelecek yıla, on yıl sonrasına uzanmaz." (s. 26) Bu gerçekçilik düzeyinden bakan Ferit Sakarya'nın siyasal mücadele içinde yer alan gençlere bakışına gelince: "Kendileri henüz bir kadınla yatmamışken, henüz tek kişilik yataklarında acılarla kıvranırken, hızla şu yana doğru dönen koca bir çarkı ters yöne doğru çevirmeye kalkıyorlar. Ne araçları var, ne gereçleri, ne belli bir hazırlıkları var, çark onları yutup gidecek ama 'heeeyt' deyip fırlıyorlar. Keloğlanlık, Keloğlanlık...Hep o masalların etkisi. Kel kafa, yarım çarık, yarım çakşır; peri padişahının kızını kurtarmaya koşuşturuyorsunuz." Oysa Batı çoktan mahkum etmiştir bu masal kahramanını. " Batı, keloğlanlığa pek yüz vermez. Orada tam karşıtı. Don Kişot, o sıska ve yaşlı şövalye özentisi, her atılımında hüsrana, yenilgiye uğratılır. Batı'nın düşçülüğe yergisi ta buradan başlar. Akıldışılık cezalandırılır, akıl takdis edilir, yüceltilir. Onlara göre Keloğlanlar hiç kazanamazlar ya, Don Kişotlar da sadece gülünçtürler. Ancak güçlüler amaçlarına ulaşırlar." Yeğeni Murat Ferit dayısına itiraz edecek gibi olur: "Güçlü olmak, karşımızdakinin zayıf olmasını gerektiriyor. İstemiyorum." Ferit Sakarya'nın yanıtı hazırdır: " İste, isteme. Güçsüzleri yalnız masallar korur. Onlar ejderhaları yalnız masallarımızda yenerler."(s. 27 ve 28)

Ferit Sakarya'nın ağzından konuşan Adalet Ağaoğlu apaçık tek yanlı bir bakış açısına teslimiyetini sergiliyor: Don Kişot'u bozgundan bozguna koştururken, aynı Don Kişot'un güç ve akla tapan zihniyete yönelttiği mızrağını ve çılgın kahkahasını yok sayıyor. Keloğlan'ı masallara ve yenilgiye mahkum ederken, her şeyin yalnızca zenginlik ve iktidar sahibi olmakla bitmediğinin altını kalın çizgilerle çizerek, yaşamın diğer cephelerine bakışımızı yönelten çocuksu yanımızı yok sayıyor. Sonuç: Sonuç güce tapınma. Ferit Sakarya güce tapıyor ve gücün sırrı da sırtını yasladığı zenginlik. İşte Adalet Ağaoğlu'nun umudu, okurun karşısına sürdüğü umut budur: Kendine güven, güce tap ama zengin olmak şartıyla! Unutma ki fukaranın düşü sabaha yetişmez!

Adalet Ağaoğlu'nun *Üç Beş Kişi*'sini bir yanılsama, bir göz aldanması, bir yabancılaşma, ideolojik bir çarpıklık vs. olarak görebiliriz ama bir yozlaşma belirtisi ya da yozlaşmanın ta kendisi olarak göremeyeceğimiz açıktır. Oysa Yalçın Küçük *Küfür Romanları*'nı yayınladığında henüz yayınlanmamış olan bir başka küfür romanı ise insanı çileden çıkartacak ölçüde bir yozlaşmanın itirafıdır. Üstelik, toplumsal sorunlarla pek ilgilendiği savında olan bir yazardır bunun yazarı: Aysel Özakın ve *Mavi Maske*.[695]

Dina K. Adındaki kahraman romanın merkezindedir. Özakın Avrupa'da yaşayan bir yazar olarak (kitabın arka kapağında uzun yıllardır yurt dışında yaşadığı açıklanıyor) bir başka yazarın, Dina K.'nın peşine düşer. Gerçekte ölmüştür Dina K.; kanserden. "Ona, Dina K.'yı tanıyıp tanımadığını sorduğumda önce hatırlamadığını söyledi. Sonra, Dina'yı tarif etmeye devam ettiğimde, "- Ha şu şımarık karı mı?" diyerek, tepkisini küçümseyici bir yüz ifadesiyle ortaya koydu. "Niçin?" diye sordum. "Hali tavrı" dedi. (....) Burnu pek büyük. Türklerin arasına girmiyor zaten. Bir İsviçreli adamla. Kocası mıdır nedir?" (s. 21) İşte aranan, bu yazardır. Hiç kimse nedense roman boyunca güzel bir söz etmez Dina için. "Kendisinden pek hoşlanmadım. –Niye? –Nasıl söylesem? Entelektüel. Buradaki göçmen Türk kadınlarının durumu umurunda değil." (s. 68) devamla, "Evli olduğu halde önüne gelenle yatan" kadın. (s. 102) Entellektüeller toplumsal sorunlarla ilgilenmiyorlar anlaşılan ya da Özakın'ın sözlüğünde entelektüel bir tür sorumsuz, ahlaksız tipi anlatmak için küfür olarak yer alıyor. Devam ediyoruz, Dina'nın özelliklerine: "Dina'nın genç kızlık günleriyle ilgili hikayesinde şu sözlere rastlıyorum: "Güzel değildim." Belki de Dina kapıldığı bu eksiklik duygusunu aşmaya çalışıyordu. Erkeklerin peşinden koştuğu türden güzelliği bir başka estetikle aşarak. Cesur ve atak. Kemikli, çevik, cilvesiz bedeniyle. (...) Kendini vermek yerine erkeği almak. Bu yüzden mi son yıllarda seçtiği erkekler çoğu zaman kendisinden çok daha gençti?" (s. 80)

Özakın niçin Dina'nın peşine düşmüştür? Dina peşine düşülmeye değer bir karakter midir ki? Dina da bir yazar olduğuna göre bu soru ilk elde tuhaf kaçabilir ama nasıl bir yazardır ve işte Özakın'ın yanıtları: "Benim Berlin'de askeri rejim aleyhine bir Alman gazetecisine görüşlerimi söylediğim buluşmada Dina da vardı ve her zamanki gibi benim ciddiyetimi gülünç bulmuştu. Bir oyunbozan gibiydim onun gözünde. O ise kırmızı Angora kazağıyla, Chanel

[695] Aysel Özakın, (1988), **Mavi Maske**, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları

parfümüyle, omuzlarına inen pırıltılı meçli saçlarıyla, bir doğum günü partisinde gibi neşeli görünüyordu. Ben işkencelerden söz ederken de sıkıntıyla süzüyordu beni, bunların vuku bulmasından çok anlatılması tedirgin ediyordu sanki onu." (s. 124) Devamla "onun öykülerini, daha onu tanımazdan önce ve onu tanıdıktan sonra da taşrada geçen hayatım sırasında hayranlıkla okuyordum, anlattığı atmosfer yabancı ve çekici geliyordu bana, bir çeviri kitabı okur gibi." (s. 126) Kendi öyküleri için "gerçekçi ve sade" dedikten sonra " Onun öykülerindeki bohem atmosfer benim yazdıklarımda yoktu. Yazdıklarıyla üne kavuşsaydı onu kıskanır mıydım bilmiyorum. Ama onun beni kıskandığını farketmiştim" (s. 126) saptamasını yapıyor Özakın. Bu Dina K.'nın yazdıklarından çok neyiyle üne kavuştuğunu merak etmeden duramıyor insan. Bunlarla yetinmiyor Özakın: "Ben yaşamaktan çok yazdım, [ne demekse?] ve sosyal olayları ciddiye aldım. Belki bu yüzden. Dina ise hiçbir harekete bağlı olmadı." (s. 127) "Onun bir diskoda dans edişini hatırlıyorum. Bedeni parçalara ayrılmak, çözülmek istiyor gibi hızlı, aşırı bir devinim içinde. Diskolara giren ilk kadınlar. Annesinin mazbutluğunu gülünç bulan ve bedeni kurtarmak için kendini Avrupa'ya savuran. Bedensel özgürlük, cinsellik. Dina'nın sindiremediği ağır bir yemek gibi. Belki de bir oburluk." (s. 112) Ve nihayet son darbeyi vuruyor: "Dina'nın aşkları gibi, yazdıkları da ciddiye alınmıyordu. Belki de aşklarından ötürü yazdıkları ciddiye alınmıyordu." (s. 50) Dina'nın aşklarıyla yazdıklarının ciddiyeti arasında nasıl bir ilişki var bilemiyoruz ama Özakın sayesinde aşktaki ciddiyetin yazarlık ciddiyeti ve inandırıcılığıyla çok yakından ilişkili olduğunu öğreniyoruz. Aynı şekilde yaşamak ile yazmak arasında ciddi bir ayrım olduğunu da keşfettiriyor bize yazar. Özakın yaşamaktan çok yazmış, oysa Dina yaşamayı seçmiş anlaşılan!

Burada Özakın tarafından nasıl sunulduğuna dair küçük örneklerle yetindiğim Dina K. Türk edebiyatına musallat olan büyük bir sermaye grubunun "Türk edebiyatının nostaljik prensesi" diye sunduğu Tezer Özlü'den başkası değildir. İsviçre pasaportu sahibi, bir İsviçreli'yle evlenen, bir Alman okulunda okumuş, psikiyatri kliniklerinde yatmış, Almanca bir roman yazmış bir başka kadın yazarımız varsa, Özakın onu kastetmektedir ama adres apaçık Tezer Özlü'yü göstermektedir. Burada Özakın'ı ele almadan geçebilirdim, geçemedim çünkü 1980 sonrası koşulların yazarlık kimliğinden öte, insan kişiliğinde nasıl bir bozulmaya, yozlaşmaya yol açtığının en tipik ve en trajik örneklerinden birini sergiliyor Özakın.

V. BİR DÜKKAN OLARAK TARİH: NE ARARSAN VAR İÇİNDE

1980'li yıllar boyunca edebiyat dünyasında karşımıza çıkan portrelerin en etkileyicilerinden biri Orhan Pamuk'tur. İfade yerindeyse, Orhan Pamuk yazarlık serüvenine, her ne kadar dönemin hemen başlarında yayınlanan *Cevdet Bey ve Oğulları*'yla[696] başlamış olsa da, asıl ününü, 1980'lerde egemen olan kültürel atmosferi çok iyi yakalayan ve yansıtan *Kara Kitap*'la[697] yapmıştır. Bundan sonra Pamuk'un kitapları binlerce basılıp satılacak ve yurt dışında da çok çeşitli dillere çevrilecektir. Televizyonlar ve bütün medya araçları daha kitapları piyasaya çıkmadan devreye sokulacak ve kitaptan önce, kitabın çevresinde oluşturulan büyülü bir halenin düzenli bir edebiyat okuru olsun olmasın, her kesimden insanı sarıp sarmalaması sağlanacaktır. Öyle ki Pamuk'u okumak bir anlamda gündemi takip etmek ve yakalamanın, okumamak ise gündemin dışına düşmek, hatta dinozorlaşmanın en önemli göstergelerinden biri sayılacaktır. Hatta giderek, Pamuk için yürütülen kampanya, Pamuk aleyhine yazı yazmayı bile önleyecek ve aleyhte yazı yazanlar "dedikoducu, çekemeyen, düşman" ya da "soldaki toplumsal hasedin" temsilcisi olarak görülebilecektir.[698] Ya da örneğin "izlenimci" bir okumanın parodisi yapılacak ve bu okuma biçiminin kendisinin sağlıksızlığı, herhangi bir doğruyu içermeye engelmiş gibi sunularak, içerdiği anlamlı argümanlar bile baştan sarakaya alınarak alay konusu olmaktan öte bir anlam taşımamasına çalışılacaktır.[699] Yani, *Kara Kitap*'la birlikte nerdeyse sonu gelmez bir Orhan Pamuk tartışması edebiyat gündemine girmiş ve Türk edebiyatında hemen hiçbir yazara kısmet olmayan bir şey, Pamuk'a kısmet olmuş, romanlarıyla kendisi hakkında yapılan değerlendirmeler, hem yurt içinde hem yurt dışında ciltlerce kitap doldurabilecek bir hacme ulaşmıştır.

Orhan Pamuk, ilk kitabı *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda ütopyacı bir kahramanla tanıştırır bizi: Refik. Cevdet Bey'in küçük oğlu. Refik, romanın anlattığı Cevdet Işıkçı ailesinin ikinci kuşağını temsil etmektedir ve bu kuşak Cumhuriyet dönemine tekabul eder. Cevdet Bey ve ailesini otuz üç yıldır barındıran Nişantaşı'ndaki büyük konak ilk kez Refik nedeniyle çatırdamaya

---

[696] Orhan Pamuk, (1984), **Cevdet Bey ve Oğulları**, 3. Baskı, (İlk baskı1982), İstanbul: Can Yayınları

[697] Orhan Pamuk, (1992), **Kara Kitap**, 14. Baskı, (ilk baskı 1990), İstanbul: Can Yayınları

[698] Bkz. Şavkar Altınel ve Orhan Koçak'a atfen, L. Erbil, (1998), s. 95 ve devamı

başlar. Refik, büyümekte olan kızını bahane ederek ve konakta kendilerine ayrılan odanın artık yetmediğini ileri sürerek ayrı bir eve, bir konağa değil ama bir apartmana çıkma talebiyle annesinin karşısına dikilir. Bunlar Cevdet Işıkçı ailesinin Türkiye'nin geçirdiği dönüşüme paralel bir dönüşüm sürecinin ivmesine kapıldığının ilk işaretidir. Cevdet Bey'den sonra şirketin tüm sorumluluğunu üstlenen ve Cevdet Bey'in aileyi koruma ve sürdürme işlevini sorgulamaksızın taşıyan Osman değil, Refik olacaktır bu ilk adımı atan. Gerçekte, Osman babasından farklı bir yaşantı sürdürmektedir. Ama en azından görünüş olarak büyük alie değerlerini koruduğu imgesini hep korumak ister. İlk adımı atanın Refik olması, roman içinde anlaşılır bir şeydir zaten. Kimdir Refik? Mühendislik mektebini bitirerek inşaaat mühendisi olmuş, babasının şirketinde çalışması çok doğalmış gibi kendiliğinden orada işe başlamış ve Perihan'la evlenip bir de çocuk sahibi olduktan sonra, bütün tutkuları ve arzuları sona ermiş gibi tekdüze bir yaşam sürmeye başlamıştır. Fakat bu tekdüze yaşam sonunda Refik'e neredeyse varoluşsal bir soru sorduracak ve bu soru da Refik'in trajik sonunun başlangıcı olacaktır: Yaşamın anlamı nedir? Tekdüze akıp giden bu yaşam nasıl anlamlandırılacaktır? Bu sorularla kabuğunu kırmanın peşine düşen Refik, ailesinin dışına ülke gerçeklerine açılmaya başlar. "Geri kalmış ülke aydınları böyle bir arayışa girdiğinde genellikle iki soruna yanıt aramaya başlanmaktadır. Bunlardan birincisi, gelişmenin ya da kalkınmanın nasıl sağlanacağı, ikincisi ise gelişmenin taklitçi olmayıp özgün olmasının nasıl başarılacağıdır."[700] Bu sorularla savrularak yollara düşen Refik, şirketi terkedecek, bir mühendis arkadaşının Kemah'taki şantiyesinde köy kalkınması üzerine projeler geliştirecek, karısı onu terkedecektir. Fakat Refik sonunda Ankara'ya gelip Kadrocu'ların teorisyeni Şevket Süreyya ile karşılaşacak ve aralarındaki uçurumu farkedecektir birden; Şevket Süreyya ona gerçekte hiçbir şey bilmediğini gösterecek ve sanayi bakanlığında bir memuriyet teklif edecektir. Bu gezinin tek sonucu Refik'in kitabının devletçe bastırılmasıdır, hepsi o.

Refik'in Kadroculuğa yaklaşmakla birlikte Kadrocu olamasının arkasında iki nitelik görür İlhan Tekeli ki bu iki nitelik, aynı zamanda Refik'in ütopyacı kişiliğine de ışık tutmaktadır: "Birincisi, Refik'in arayışına bireysel doyumsuzlukla başlamasıdır. Refik çözüm arayışına bir toplumsal eleştiriyle

---

[699] Bkz. Yıldız Ecevit, (1996), **Orhan Pamuk'u Okumak**, İstanbul: Gerçek yayınları

başlamıyor, toplum sorunlarına yönelişi kendi dışındakilere acımayla başlıyor.(...) Bir tür misyoner anlayışıyla acıları dindirmek arayışı içinde.(...) ikinci nitelik, Kadroculardan farklı olarak Refik'te bir iktidar arayışı yok. O güç arayışı içinde değil anlam arayışı içinde."[701] Ancak bu anlamı hiçbir zaman bulamayacaktır.

Romanın üçüncü kuşağı yani Refik'in oğlu Ahmet babasının günlüklerini İlknur'a okuturken babasının hayatı için şöyle diyecektir: "Herkesinki gibi sıradan hayat işte budur. Yüzeyleri aşamamış bir insan bu" (s. 592) ve devamla, "vatanın kurtuluşunu odasında arayan bir Robinson...Ya da Paris'teki bir otel odasında". Babasını bu şekilde acımasızca yargılayan Ahmet'in bizatihi kendisi ise yine babasıyla aynı zemini paylaştığının farkında değildir oysa: "Umutsuzluk, pişmanlık, hüzünle kavrıyorum ki, hayatı ele geçirmenin, somut hayatı kavramanın benim için yolu başka. Uydurarak, hayal kurarak, çalışarak, çalışarak, çalışarak, çalışarak sanatla yapmalıyım bunu." Buna karşılık sevgilisi İlknur'un ayakları yere basar ve sorar: "Odadan çıkmamana rağmen gene en derin gerçeği kavradığını mı söylüyorsun?", "Evet, hiç olmazsa bunu sanmakta haklı değil miyim?", "Yani bütün her şey, bütün akış, karma karışık hayat, tarih, bütün dış dünya, her şey senin resimlerin için mi?", "Benim için öyle."(s. 594) Bir ütopyacı ölmüş, yerine bir başka ütopyacı geçmektedir. Ahmet de en az babası kadar, "bizim hakikatlerimizden" kaçmakta, "onlara yanaşmamaktadır bile." O da odasında ama farklı bir pratikle yaşantısını anlamlandırmaya çalışmaktadır. Fakat bu arada, bu anlamlandırma çabasının içeriğinden, biçimlerinden çok kendisinin bir hakikat olduğunu gözden kaçırmaktadır. Oysa İlknur, Refik'i değerlendirirken bunun farkındadır: "Ben babanın bir gerçeği bulduğunu söylemiyorum. Ama kendisi hakikat! Anlatabiliyor muyum? Ütopyalarla uğraştığı için hakikat!" (s. 593)

Orhan Pamuk, *Cevdet Bey ve Oğulları*'ndan sonra *Sessiz Ev*'i ve ardından da *Beyaz Kale*'yi[702] yazmıştır. Bu romandan itibaren Pamuk'un tarzını değiştirdiğine tanık oluruz. Geleneksel gerçekçi çizgiyi bir yana bırakan Pamuk, "Görmediği, bilmediği, gözlemlemediği kişileri anlattığı *Beyaz Kale*'de; "hayallerinin tadını çıkarmak" istiyor; "dünyanın bu bıkkınlık verici sıkıcılığına karşı yapabileceğiz belki de tek şey buymuş" diyor roman kişisinin

[700] İlhan Tekeli, "Cevdet Bey'in Oğlu Refik'te Kadroculuğun Üretilemeyişi Üzerine", Engin Kılıç, (Der.), (1999), **Orhan Pamuk'u Anlamak**, İstanbul: İletişim Yayınları içinde, s. 47
[701] İlhan Tekeli, Agy, s. 48
[702] Orhan Pamuk, (1987), **Beyaz Kale**, 5. Baskı, (İlk basım 1985), İstanbul: Can Yayınları

ağzından."[703] "Dünyanın bu bıkkınlık verici sıkıcılığı" belli ki tarih üstü bir durum, varoluşsal bir karakteriymiş gibi algılanmaktadır. O halde hayallerimizin tadını çıkarmaya! Ama bu yaklaşımın artık yeni bir okur ve yeni okuma biçimlerine gereksinim duyduğu da açıktır. Romanı bir oyun olarak algılamaya başlayan Pamuk, artık oyuncu okurlara ve en önemlisi oyuncu eleştirmenlere gerek duymaktadır. Doğrusu bunun sıkıntısını çektiği de pek söylenemez. Orhan Pamuk için, roman artık "vereceği okuma ya da dinleme zevkinden başka hiçbir sonucu ve anlamı olmayan bir hikaye uydurma"yı[704] ifade edecektir; bu anlayışın doruk noktası ise *Kara Kitap* olacaktır.

Fakat *Kara Kitap*'la birlikte ilginç bir gelişmeyle karşı karşıya kalırız. Orhan Pamuk *Kara Kitap*'ta yaygın olarak kullandığı ayna metaforunun içine bizzat kendisi düşmüş gibi, sonsuzca çoğaltılabilecek bir Orhan Pamuk imgesiyle karşımıza çıkar. Bu yüzden de Pamuk'u portreleştirmek olanaksızlaşır. Tıpkı yukarda aktardığım gibi, Pamuk üzerine konuşmak isteyen biri ancak uydurarak yapabilir bunu. Pamuk üzerine yapılan değerlendirmelere kabaca göz atıldığında ne demek istediğim daha net anlaşılacaktır. Kimileri için Pamuk mutlaka okunmalıyken, kimileri için okumayı bırakın, satın almaya bile değmez. Kimileri için yazar Türkçe'yi bilmiyorken, kimileri için adeta bir dil virtüözüdür. Kimileri için bir solcu, kimileri için Özal felsefesinin yarattığı garabetlerden biridir. Kimileri için bir geleneğin izini sürer, kimilerine göre modernist ya da postmodernisttir. Kimileri için çok özgün, kimileri için diğer yazarların yapıtlarından çalan bir hırsız.[705]

Bu kadar farklı ve uç değerlendirmelerin arasında yol almak ve bir Pamuk portresi çıkarmak bu tezin sınırlarını aşacağı gibi, bir sonuca ulaşıp ulaşmayacağı da doğrusu kuşkuludur. Üstelik belki henüz bir Pamuk portresi çıkarmanın zamanı da değildir; çünkü en başta Pamuk'un kendisi, sürekli oynadığı için, buna engeldir. Onu yerleştirebileceğimiz herhangi bir kategoriyi reddetmek üzere bir karşı hamlede bulunma olasılığı çok yüksektir Pamuk'un. Örneğin Orhan Pamuk'un siyasal portresini çıkarmaya kalkıştığımızı düşünelim. " Ben gençliğimden beri yazarlığımda, ülkenin siyasi durumundan coşku ve ilham almamaya karar verdim. Zaten siyasetin enerji ve heyecanından

---

[703] F. Naci, (1986), s. 238 ve devamı

[704] Aktaran, Ahmet Oktay, "Bir Arayışın ve Bir Oyunun Romanı", Engin Kılıç, (Der.), (1999), s. 81

[705] Bu ve benzeri örnekler için bkz. Nüket Esen, (Der.) (1992), **Kara Kitap Üzerine Yazılar**, İstanbul: İletişim Yayınları ve Engin Kılıç, (Der.), (1999), **Orhan Pamuk'u Anlamak**, İstanbul: İletişim yayınları ve Pamuk üzerine bir telif yapıt, Yıldız Ecevit, (1996)

beslenerek yazamazdım"[706] diyen Orhan Pamuk'tur ve "Pamuk'un hocası sayın Nilüfer Göle'den de bir TV programında dinlemiştik, öğrencisinin bu işlerle (solculuk) ilgili olmadığını, hatta- belleğim beni aldatmıyorsa- onlarla "dalga geçtiğini" söylemişti."[707] Eğer bu sözler onun ise, şu sözleri söyleyen kimdir? "Ben sonunda, kitabım ne olursa olsun, politikayla ilgili bir şey yapma gereği hissederim." Hatta bunlarla da yetinmeyen ve devamla " yazarlarda ateş yalnız düştüğü yeri yakmaz. Bizde ise "kazık girince" kıyamet kopar. Kazık girince bağıranlardan tiksiniyorum... Türkiye'de bilinçli olarak daha az politik kabul edilirken, yurtdışında oldukça politik bulunuyor romanlarım" diyen de Orhan Pamuk'tur.[708]

Başlangıçta, siyasetten enerji ve heyecanından beslenmeyen, hatta hocasına göre, solcularla dalga geçen bir Pamuk, sonra mutlaka politikayla ilgili bir şey yapma gereği hisseden bir Pamuk ve buradan hareketle, hatta yurtdışında politik bulunmasından memnun olan, yurt içinde neden politik bulunmadığına şaşıran bir Pamuk ve sonra dönüp şöyle diyebilen bir Pamuk: "Bir takım jestler yapmakla meşguluz ama o kadar demode bir ülkede yaşıyoruz ki, jestler bile politik oluyor. Jestin ötesine geçen bir şeyler yapma konusunda ise çok da hevesli değilim."[709]

Politik bir Orhan Pamuk portresi çizme konusunda karşılacağımız güçlük, yazınsal bir Orhan Pamuk portresi çizme alanında da aynıyla karşımıza çıkacaktır. Örneğin ortaya koyduğu metinlerde bir yandan geleneği kullanan, bundan çekinmediğini ve hatta roman geleneğinin halkalarını oluşturan diğer yazarlardan yararlanma konusunda diğer yazarlarımızdan daha cesur olduğunu iddia eden bir Pamuk vardır karşımızda: "TV'de de dinlemiştik; başka yazarlardan almışmış vermişmiş, öyle kompleksleri olmadığını anlatıyordu. Bir konuşmasında da şöyle diyordu: "Ben Türk yazarlarına göre kendimi daha cesaretli bulmuşumdur, etkilenmekten korkmamışımdır" Gerçi biz de "Türk yazarları" (!) olarak etkiden, esinlenmeden, bilgiden korkmamışızdır ama "cesaret"in sınırlarına gelince bilemem!"[710] Ama aynı Pamuk, kullandığı geleneğe şöyle yaklaşabilmektedir: "Doğu edebiyatı ya da bizim edebiyatımız, tasavvufi düşünce, beni yalnız edebiyat olarak ilgilendirir. İnandığım, ciddiye

[706] Aktaran L. Erbil, (1998), s. 107
[707] L. Erbil, (1998), aynı yerde
[708] Agy, aynı yerde
[709] L. Erbil, (1998), aynı yerde
[710] Agy, s. 99

aldığım bir şey olarak değil. Öyle şeylere inanmam."[711] Demek edebiyat olarak ilgilenmek ciddiyeti içermeyen bir şey. Aslında Pamuk'un doğu edebiyatının geleneklerinden yararlanırken bunlarla iletişime girmemesi, yalnızca aktarmakla yetinmesi ve bu aktarmayı meşru göstermek için çabalayıp durmasından,[712] bu geleneği pek ciddiye almadığı anlaşılıyordu. Bu metinlerle bir iletişime girilmiyorsa, yalnızca sağılıyorsa, o halde bu metinlerden esinlenildiği, etkilenildiği nasıl söylenebiliyor acaba? Anlaşılan o ki Orhan Pamuk, *Kara Kitap*'ta kullandığı ayna modelini kendi gündelik, özellikle medyatik yaşamında da uygulamaktadır: "Aynalar modelinde, hepsi birbirini yansıtan motiflerin ya da bölümlerin sonsuza kadar çoğalmasını önleyecek bir sınır, bir belirlenme, gerçekten de yoktur. Öte yandan, kitabın nihai sorumlusu olan yazar da bunu zaten üstlenmiş, benimsemiş görünüyor."[713] Bir farkla ki Pamuk hangi medyatik aygıtı kullanıyor, hagi aynanın karşısına geçiyorsa, o aynaya uygun olarak, sonsuzca çoğalmaktadır. Böylece sahici bir Orhan Pamuk'tan söz etmenin olanağı kalmıyor. Tv ekranlarında söyleşiye çıkan yazar Orhan Pamuk rolünü oynayan bir orhan pamuk rolünü oynayan bir orhan pamuk rolünü oynayan bir orhan pamuk....bu sonsuzca çoğaltılabilir.

Yazardan vazgeçip kitaba, *Kara Kitap*'a yöneldiğimizde de aslında sonuç değişmeyecektir; kitabın yapısı gereği değişmemektedir bu. Örneğin *Kara Kitap* hakkında yapılan ve rastgele seçtiğim şu değerlendirmelere göz atıldığında gerçekte, sanki ortada bir kitap yokmuş gibi, bir *Kara Kitap* yokmuş gibi bir izlenim edinilmektedir: "Orhan Pamuk, anlatmayı seven, onun içinde şifahi bir kültürün kodlarını kullanan bir romancı olarak konumunu belirliyor: *Kara Kitap* modern bir yapıt değil kanımca-çağdaş bir meddah anlatısı"[714] Bir diğer saptama: "Ölüm gelmiş cihane-başağrısı bahane demişler ya, olay falan o kadar önemli değil. Esas olan *hikaye etme, anlatma*...(...) Bütün dünyada olduğu gibi bizde de artık 'mesele anlatmak'ın ilk kelimesi gündemden düştü. Şimdi roman yalnızca 'anlatmak' olarak karşımızda duruyor. Orhan Pamuk romanı şöyle tarif ediyor: "Bir yanılsama, bir illüzyon. Romancılık sonunda böyle bir şeydir."[715] Ve son olarak bir saptama da Berna Moran'dan: "Çağımızın postmodernist

---

[711] Aktaran, Mustafa Kutlu, "Kara Kitap", Nüket Esen, (Der.) (1992), **Kara Kitap Üzerine Yazılar**, İstanbul: İletişim Yayınları içinde, s. 22

[712] Bunun için bkz. Hülya Adak, "Pamuk'un Ansiklopedik Romanı", Nüket Esen, (1992) içinde, s. 275 ve devamı

[713] Orhan Koçak, (1991) "Aynadaki Kitap/Kitaptaki Ayna," **Defter**, Ağustos-Aralık, No 17, s. 88

[714] Enis Batur, (1992) "Orhan Pamuk'un Dükkanı", Nüket Esen, (Der.) içinde, s. 17

[715] Mustafa Kutlu, "Kara Kitap" Nüket Esen, (Der.) (1992), s. 22 ve devamı

yazarları (...) romancıların kullanagelmekte oldukları taktikleri, kurgu mekanizmalarını, konvansiyonları kendi romanlarının konusu yapıyorlar. Romana, dış gerçeği yansıtan, sosyoloji, ahlak ya da felsefe alanlarında doğruları dile getiren bir metin değil, kurmacanın kendi dünyasında oynanan bir oyun olarak bakıyorlar."[716]

Bu üç değerlendirmede de aslında hikayenin önemsizliği, kitabın asıl hikayesinin içerdiği hikaye değil, kendi hikayesi olduğu, öne çıkarılmaktadır. Gerçekten de buna uygun olarak, Kara Kitap'ın içerdiği hikaye önemsizdir, hatta kimi yerlerde kitabın kendi hikayesini taşıyamayacak kadar cılız ve zayıf kalır. Bir arayış hikayesidir bu. Galip, hem karısı hem kuzeni olan ve kendisine kısacık bir mektup bırakarak ortadan kaybolan Rüya'yı arar roman boyunca. Rüya'nın üvey ağabeyi ve gazeteci Celal'in de aynı günlerde ortadan kaybolduklarını saptayarak, giderek aslında Celal'in peşine düşer. Romanın sonunda ise Celal ve Rüya'nın cesetleri bulunur ama bu ana gelinceye değin, Galip Celal'in gazete yazılarını ve İstanbul'un gizli şifrelerini çöze ilerleye çoktan Celal'e dönüşmüştür. Pamuk, romanda geleneksel Doğu edebiyatından Şeyh Galip'in *Hüsn-ü Aşk*'ını, Mevlana ve Şems ilişkisini, *Mesnevi*'yi Feridedin Attar ve İbn Arabi'yi vs. kullanır. Bunlardan yola çıkıldıkta *Kara Kitap* bir arayış öyküsü; kendini arayanın sonunda kendi ve öteki diye bir ayrımın olmadığını farketmesinin hikayesi sayılabilir. Böyle bakıldığında da Galip'in Rüya ve Celal'i aramasının hikayesinin önemsizliği görülür. "Pamuk, kitap boyunca (...) karşıtlıkla hesaplaşıyor. Asıl-kopya karşıtlığını sergiliyor, ancak hiçbir zaman 'asıl'ın yaşam, 'kopya'nın yazın olduğunu söylemiyor: karşıtlık var ama karşıtlığı oluşturan nitelemeler bir o tarafta, bir bu tarafta. (...) İki kutup yer değiştire değiştire dönüyorlar, öyle ki sonunda bir bakıma tek somut gerçek olarak karşıtlığın kendisi kalıyor."[717] Aslında burada Akerson'un yanıldığı düşünülebilir. Çünkü, eğer karşıtlığı niteleyen terimler bir o tarafa, bir bu tarafa yer değiştiriyorsa, bundan çıkan sonuç, tek somut şeyin karşıtlık değil, tersine karşıtlık diye bir şeyin olmadığıdır. Pamuk da buna yöneliyor zaten: Karşıtlık kurgudan ibarettir. Bizim atfettiğimiz terimlerle, niteliklerle ilişkilidir. Bunlar da sürekli hareket halindedir. Dolayısıyla, aslında karşıtlık değil, aynılıktır romanda sürekli üretilen şey. Her şey bir taklit, her şey bir öyküdür ve hiçbir şey yoktur ki birbiriyle ilişkisi içinde bir diğerini sonsuzca çoğaltmasın.

[716] Berna Moran, (1994), s.99
[717] Fatma Akerson, "Kara Kitap Üzerine Bir Yorum Denemesi" Nüket Esen, (Der.) (1992),s. 64

Roman böyle kurulunca ister istemez, romanı geleneksel anlamda yorumlayıp değerlendirmek de olanksızlaşıyor. "Yorum, metnin içindeki dışı araştırmak demektir; ama *Kara Kitap*'ta bir iç yoktur, çünkü dış yoktur. Kuşkusuz yorumun bir başka anlamı daha vardır: Bir icracının bir müzik yapıtını çalarak yorumlaması, bir tiyatro topluluğunun bir metni oynayarak yorumlaması. *Kara Kitap* da böyle "oyuna katılma, çalma, oynama" anlamında bir yorum rica ediyor gibi görünüyor okurundan."[718] Böylece anlatılan hikaye değil, anlatmanın kendisi öne çıkıyor. Meddahın anlattıkları önemsizdir; anlatmasının kendisi önemlidir. Dinleyici bu anlatış kalıbıyla ya da meddahın verdiği şifreler, açtığı yollarla kendi öyküsünü kurabilir ve kurmalıdır da.

Bu anlamda *Kara Kitap* geleneksel okura göre bir metin olmaktan çıkar. Yani, yazarın okurun elinden tutup "anlatı ormanında" bir gezintiye çıkarması söz konusu değildir burada. Fakat yine de bir el verme durumundan da söz etmeliyiz. Şöyle ki yazar, okurun başına kaka kaka bunun yalnızca bir öykü olduğuna okuru ikna etmeye çalışır; bu bir öyküdür, binlercesinden herhangi biri, bunu sen de kurabilirsin, kurmalısın, onun dışında okumak, dinlemek zevki dışında benden bir şey bekleme! Orhan Koçak'a uyup, bu yeni okur tipini şöyle açıklayabiliriz: "Öykünün sonuçta sadece öykü olduğunu bilecek kadar görgülü, heyecansız, çünkü doymuş, ama herşeyin de zaten öykü olduğunu kavrayacak kadar akıllı, öykü içindeki temel simetriyi ve küçük farklılaşmaları sezecek kadar duyarlı bir okurlar topluluğuna sesleniyor *Kara Kitap*."[719] Peki, bu duyarlı, sezgileri güçlü okur tipi sonunda *Kara Kitap*'tan ne elde edecektir? Yine Koçak'a kulak verirsek: "Okurlar da gerekli çileye katlandıktan sonra, *Kara Kitap*'ın *Kara Kitap* olduğunu, her sayfasında kendini verdiğini anlamış olmalıdırlar. Bütün edebiyat, dünyanın kendisi gibi, görkemli bir totolojidir."[720] Ve devamla "yüzeysellik de *Kara Kitap*'ın tezidir zaten: Ancak okumasını bilmeyen özcüler, tözcüler, yarım hurufiler, yüzeyin ardında derin bir anlam ararlar. Buna karşılık (...) yüzeyin oyalayıcı olabilmesi için, ardında bir anlam varmış "efektini" *gerçekten* yaratabilmesi gerekir."[721] *Kara Kitap*'ın bu "efekti" yaratıp yaratamadığı ayrı ve edebiyat içi bir tartışma konusu olmakla birlikte "efektin gerçekten yaratılması"nın anlamı da bambaşka bir konu; her şeyin bir

[718] Agy, s. 101
[719] Agy, s. 78
[720] O. Koçak, (1991), s. 109
[721] Agy, s. 119

öyküye ve onun taklidine dönüştüğü/dönüştürüldüğü bir anlatı ve dünya için "gerçekten"lik vurgusu biraz sahiciliğe gönderme yaparak trajik kaçıyor burada.

Anlatmanın kendisinin önem kazanması, anlatılanın geride kalmasıyla birlikte, her şey anlatma eylemini daha da şehvetli hale getirmek için kullanılır Pamuk'ta. "Şehvetli" sözcüğünü Pamuk için özellikle kullanıyorum. Örneğin anlatmayı önemseyen bir diğer yazar, Latife Tekin için bu sözcük uygun kaçmazdı. Ondaki "anlatma" daha çok öfke ile nitelenebilir; yoksulluğun kazandırdığı bir öfke, bizzat dilden intikam almaya çalışmaya yönelmenin kazandırdığı bir öfke. Bu anlamda Tekin'de intikam ve öfkenin sahiciliğine kolayca inanabiliriz; en azından öfkenin yazar olarak Tekin'in ayağına dolaşması bile bu sahiciliğe gönderme yapar. İlginçtir, Pamuk'da da "intikam" duygusu karşımıza çıkar. "Bir intikam duygusu hala taşıyorum ama bunu dünya edebiyatının merkezine, New York'a, Londra'ya, Paris'e karşı duyuyorum" diyor Pamuk.[722] Leyla Erbil'in de vurguladığı gibi intikam düşmandan alınır. Latife Tekin'in intikam almak istemesi olağandır; ister yoksulluktan gelen birisi olarak, egemen sınıflardan, ister "dil-olmayan"dan gelen birisi olarak dilden. Ama görüldüğü gibi, Pamuk'un düşmanları da yine edebiyatçılardır, metinlerdir ve Pamuk bunları dilediği gibi kesip biçip kullanarak, kesip biçtiği metinlerle herhangi bir iletişime geçmeden metnine aktararak intikam almaktadır. İntikam duygusu bile sahici değildir, metinler arası bir ilişkide geçerlidir ancak. Bu yüzden "şehvet" sözcüğünü seçtim Pamuk için; çünkü bir tek şehvetin kendi dışında başka bir amacı, işlevi, gönderdiği bir başka anlam yoktur.

Anlatmanın şehvetiyle, *Kara Kitap*'ta tarihe ve geleneğe dalar Orhan Pamuk. Ama bu noktada sormalıyız; nedir Pamuk için tarihin anlamı? Yanıtı çok açıktır; Kemal Tahir'le farkını belirtmek için örneğin şöyle der Pamuk: " K. Tahir o anlamda pozitivisttir. Benim tarih anlayışım böyle değil. Tarih benim için, günümüzü anlamak için elde edilmesi gereken gerçekçi bir bilgi değil, esrarengiz, gizemli, ışık saçan imgeler kaynağıdır" diyor.[723] Görüldüğü gibi tarih şimdiki zamanın fantastik dünyasını besleyen, fantezilerimizi kışkırtan, bizi coşturan, heyecanlandıran ve önümüze aslında çözülse de çözülmese de olur problemler koyarak, bize kendi öykülerimizi yazdıran ve bunları okutan bir güç olmaktan ya da daha doğru bir ifadeyle, bir malzeme deposu olmaktan öteye gitmemektedir. Burada asıl önemli olan şimdiki zamandır. Çünkü o tek

[722] Aktaran, L. Erbil, (1989), s. 104
[723] Agy, aynı yerde.

geçerli zamandır zaten. Tarih, bilinebilir, kurgulanabilir, araştırılabilir ve kendisinden çeşitli bilgiler ya da en azından yönsemeler, eğilimler elde edilebilir bir disiplin ve aynı zamanda geçmiş zaman alanı olmaktan çıkarıldığı gibi, gelecek, haydi haydi fantezilerimizi kışkırtan bir güç olarak konulabilecektir. Öyleyse, geriye yalnızca şimdiki zaman kalacaktır. Zaten Pamuk, karşıtlıkları ortadan kaldırarak, vurguyu hikaye etmeye kaydırarak, her şeyi hikayeye indirerek şimdiki zamanı kutsuyor değil miydi? Fakat burada şimdiki zamanı kutsamanın, örneğin heterodoks bir kutsama olmadığı hemen anımsanmalıdır; anımsanmalıdır çünkü Pamuk daha en başta, bu malzemeyi, örneğin Hurufi malzemeyi romanda kullansa bile, bunları ciddiye almadığını beyan etmiştir. Aynı bağlamda Pamuk şöyle devam ediyordu: "Öyle şeylere inanmam. Gülerek okurum. ..Yıllardır gelenekten yararlanma diye bir şey var. Bana kalırsa görev duygusu ve milliyetçilikle ortaya çıkıyor. Bu kitap gelenekten yararlanmaya iyi bir örnektir. Ama şu var ki, geleneğin ruhundan insan ilişkilerinden değil, kimi ögelerini benim duyarlılığımla, modern bakışımla yan yana getirerek..."[724] Demek, Pamuk'un şimdiki zamanı kutsaması modern anlamda ele alınmalıdır. Ancak burada modern terimi de yeterince açıklayıcı olmadığı gibi, sorunlu da olabilir. Çünkü "modern"in şimdiki zamanı kavrayış biçimi, aynı şekilde onu dönüştürmeyi de içerir. Tek geçerli zaman dilimi şimdiki zaman oldukça, modern onu sonsuzca çoğaltmak ve sabitlemek için, geçmişten ders çıkararak, geleceği kestirmeye çalışarak ve nihayet onu ütopyalar aracılığıyla tarih-üstünde ve yok-yerde yeniden kurarak kutsar. Oysa Pamuk için bunların hiçbiri geçerli değildir. Öykünün öykü olmayandan, sahicicinin sahici olmayandan, asılın taklitten ayrılamadığı ve bunların sonsuzca birbirine dönüşerek birbirini çoğulladığı yerde, veri zamana yerleşmek ve bu zamanın dehlizlerinde yer alan her tür eşyanın ya da öykünün sonsuzca yeniden ilişkilendirilerek ama öykü olmaktan hiç çıkmaksızın, korunması esas olacaktır. Bu yerleşme tarzının her tür ütopyanın düşmanı olduğu açıktır. Ütopyacı, ona yerleşen için, kendisine gerçekliği olmayan –ütopyacının bile gerçekliği söz konusu edilemezken, onun kurduğu düşün gerçekliğinden söz edilebilir mi?- misyonlar atfeden ve gerçekte, kendisinden önce var olmuş bir başka öyküyü taklit eden, bir başka düşü yeniden yaşamaya çalışan birinden başka bir şey olmayacaktır.

[724] Aktaran, M. Kutlu, Nüket Esen, (1992), içinde, s. 22

Orhan Pamuk'un bu anlamda, 12 Eylül sonrası cuntanın ve ardından Özal felsefesinin gölgesinde yeşerip boy vermesi boşuna değildir. Pamuk, bu itibarla toplumda var olan bir gereksinime karşılık vermiştir. Belleği ve tahayyül gücü silinmek istenen bir toplum, ister istemez veri zamana mahkum olmuş ve veri zamanı, belirli bir biçimde, mutlaklaştırması kışkırtılmıştır. Bu kışkırtmanın yazınsal uzantısıdır Pamuk ve medyanın Pamuk'a kucak açması bu anlamda da bir kez daha düşünülmelidir. Pamuk'un medya aracılığıyla kendine dair portreleri çoğullaması da bu yanıyla kendine dair öyküler anlatmaktan öte bir gerçekliğe karşılık gelmez. O Kürtler'le ilgili bir eylemde boy göstermişse bu gerçekte Kürtlerle ilgili değildir; örneğin L. Erbil'in vurguladığı gibi, "aydında bulunması gerektiğine karar verdiği kimliğini edinmeye dönük bir davranış" olarak ele alınmalıdır, çünkü bir gün sonra da kendisinin sadece bir jest yaptığını, ama bu ülkenin demodeliğinden ötürü bu jesti abarttığını söyleyecektir ve bu kez de bunu söylediği yabancı medyaya bir öykü anlatmaya girişmiştir. Ayrıca biliyoruz ki aynı Orhan Pamuk, ardından tutup İbrahim Tatlıses'e şarkı sözü yazmak istediğini de söyleyebilecek ve ilk kez bir Türk yazarı mizah dergilerinin diline düşecektir![725] Fakat bütün bunların hiçbir önemi yoktur; hikaye anlatmanın ve hayal gücünün keyfini çıkarmanın dışında. Bu açıdan, Orhan Pamuk siyasal bir eleştiri süzgecinden henüz geçirilmemiştir ama mutlaka geçirilmelidir. Eğer buna sıra gelmemişse, bu daha çok Türkiye'de sosyalist düşüncenin, Türkiye koşullarında yeni sağ ideolojilerle hesaplaşamamasından kaynaklanmaktadır. Bu hesaplaşamamanın arkasında ise sosyalist düşüncenin güçsüzlüğü ya da aczinden çok başka koşullar yatmaktadır. Bu hesaplaşmanın vaktinin yaklaştığını sezdiğinde, "zeki, kurnaz ve hırslı"[726] bir yazar olarak Pamuk, muhtemelen sosyalist harekete dair öyküler anlatmaya başlayacaktır. Sezgileri kuvvetli ve medyayı kullanma becerisi yüksek bir yazar olarak Orhan Pamuk'a dair, Fethi Naci'yi şaşırtan bir şey beni hiç şaşırtmıyor. Şöyle diyordu Fethi Naci: "Bugünkü *Güneş* gazetesinde de bir konuşma var Orhan Pamuk'la. Ama ilginç mi desem, gülünç mü desem, ben de şaşırdım. (...) Roman konusundaki konuşmayı "Ekonomi" sayfasına koymuşlar."[727]

---

[725] Vedat Özdemiroğlu, "Söz: Pamuk-Müzik: İbo", **Leman**, Haftalık Mizah Dergisi, 15 Ocak 2000, No 200003, s. 8'de Pamuk adına İbrahim Tatlıses için, şöyle sözler yazmaktadır:
"Nişantaşlıyım ezelden/ Gönlüm geçmez Borges'ten/Beyaz Kale içinde aynalı çarşı/Ana ben poz veriyom medyaya karşı...."

[726] Bu nitelemeler bana değil, L. Erbil'e aittir. L. Erbil, (1998), s. 93

[727] F. Naci, (1986), s. 126

VI. SONUÇ: '80'LERİN RUHU: ŞİMDİKİ ZAMANA ÖVGÜ

"Edebiyatımızın gücünü yitirdiği, bir tıkanma dönemi yaşadığı günümüzde, en doğrusu, galiba, şu yaşanan çürümüşlüğü yazmak" diyordu Fethi Naci, 1990 yılındaki bir günlüğünde.[728] 1990'da romancılarımız için böyle bir dilekte bulunmak, hele de *Kara Kitap* yayınlanmışken, oldukça naif kaçmaktadır. Bu naifliğin arkasında elbette belli bir edebiyat anlayışı, romana atfedilen belli bir rol vardır. Bu da yine Naci'nin sözleriyle özetlenebilir: "Tarih, insanların yaptığı tarihi insanlardan soyutlayarak anlatır. Unutmayalım: Bir bilimdir tarih. Oysa roman bir edebiyat türüdür; tarihi, tarihsel olaylar olarak değil, bu olayların insanlar üzerindeki etkileriyle anlatır, yani insanları anlatır, somut insan çatışmalarını anlatır, roman, bunun dışına çıkarsa edebiyatın da dışına çıkar."[729] Oysa, 1980 sonrası edebiyatımızda baskın eğilim, tam da Naci'nin sözünü ettiği insandan, somut insan çatışmalarından kaçınmadır. Edebiyat dünyamızda yaygınlık kazanan, belli bir etki uyandıran metinler insanı, insani çatışmaları esas alan değil, daha çok bizzat romanın kendisini, metnin kendisini esas alan, dolayısıyla, anlattığından çok anlatmayı önemseyen, bu açıdan bakıldığında, naci'ye göre roman sayılmaması gereken romanlardır. Bu romanlarda insanlar yoktur. İnsanlar bir gölgeye, bir taklide, bir parodiye, bir prototipe, bir karikatüre, en iyisinden bir öyküye dönüşmüştür. Fethi Naci'nin de muhtemelen gördüğü ama kabullenemediği bir gerçekliktir bu. O hala, en temelde gerçekliği ciddiye almaktadır. Oysa 1980 sonrası romancılığımızda gerçekliği ciddiye alarak, gerçekliğin dışına düşmek gibi bir kaygı oldukça arkaik, hatta dinozorca kaçmaktadır. Gerçekten söz etmek, neredeyse olanaksızlaşmıştır. Gerçek, herkesin kendince yapıp bozduğu, tamamladığı, eksilttiği bir yap boz gibi algılanmaktadır ve eğer bir gerçek varsa, o da ortada duranın bir bulmaca, bir yap boz olduğu gerçeğinden başka bir şey değildir.

Gerçek, bir kez bir yap boza dönüştürüldü mü, ister istemez bu beraberinde geçmiş ve gelecek zamanın da bir yap boza dönüştürülmesini, daha doğrusu bu bulmacaya tabi olmasını getirmektedir. Dolayısıyla, yap bozcu

[728] F.Naci, (1990), s. 192
[729] F. Naci, (1986), s. 47

zihniyet için geçmiş eldeki parçalarla yepyeni kombinezonların yaratılabileceği bir parça deposu olmaktan öteye geçmeyecektir. Aynı şekilde, gelecek ise hiç ortada yoktur. Hiçbir zaman da olmayacaktır. Çünkü ne zaman, hangi parçanın, nereye gireceğini kimse bilemez ve kimse, ilk kez kendisinin yepyeni bir bütünlük ve diziliş oluşturacağını iddia edemez. Her şey her şeyin bir taklidinden ibarettir. Bu ister istemez, 12 Eylül 1980 öncesi romancılarımızı da ilgilendiren ama en başta her türden devrimciyi yakından ilgilendiren bir sorunun rafa kalkması anlamına gelecektir: Gelecek sorununun. 12 Eylül 1980 öncesi kuşakların, cuntayla birlikte içine yuvarlandıkları bir sorundur bu. Yine Fethi Naci'nin sözleriyle; "Hep geleceğe inanmak, gelecekte yaşamak...İçinde yaşadığı günlerin bayağılıklarından, sürüp giden görenekçi düşüncelerin biçim verdiği donmuş bir yaşamdan tiksinti; varılacak yere bir an önce varma özlemi...Ve sonunda kaçınılmaz bireysel yenilgi: şimdiki zamanı, bu zamanın bir sürgünü gibi yaşamak zorunluluğu..."[730]

Artık şimdiki zaman bir sürgün gibi yaşanmamaktadır. Aksine bir şölenmiş gibi yaşanmaktadır her şey. Yaşamda olan her şey bir şölen sofrasının doğal parçasına dönüşmekte ve ancak bu dönüşümü başarıyla tamamlarsa anlamlı olarak karşılanmakta ve alkışlanmaktadır. Geçmiş de ancak bu sofraya malzeme olabildiği ölçüde kayda değerdir. Yoksa unutulması bile gerekmeyen, yok sayılan, üstü çizilen, bir zamanlar bizim adımızı taşıyan birilerinin yaşadığı bir olaylar silsilesinden ibarettir. Oysa artık bizim adımızı taşıyan başka biridir. O olayları yaşayan biri olmaktan çoktan çıkmıştır. Nasıl bir zamanlar, şimdiki zamanın rüzgarlarına uyup, devrimci romanlar yazmaya soyunmuşssak, şimdi de verili zamanın rüzgarına uyup, bu romanları ve en önemlisi bu geçmişi mahkum edebiliriz. Etmesek de farketmez, aslında o zaman da bir öykü anlatıyorduk, şimdi de. Öykülerin değişmiş olması, yine "bizim" anlattığımız hakikatini değiştir miyor ki!

Bu yaklaşımın tipik örneği, 12 Eylül öncesi bir romanına değindiğim Pınar Kür'de gözlenebilir. 12 Mart ve 12 Eylül romanlarıyla ilişkili bir soruşturmayı yanıtlayan Kür şöyle diyor: "[Romancılarımız]12 Mart öncesi olaylara ve bu olayların kahramanlarına sevgi ile, anlayış ile yaklaşıyorlardı. Bir tek cana kıymadan ipe çekilen ya da bombayla havaya uçurulan ya da kurşunlara hedef olan gencecik insanlara sevgi ile yaklaşmak zor değildi" dedikten sonra, "12 Eylül öncesi" konusunda şunları söylüyor: "12 Eylül öncesi

[730] F. Naci, (1986), s. 211 ve devamı

olaylar ise bilinçsiz bir katliama benziyordu ve hiçbirimiz o olayların içindeki kişilere sevecenlikle yaklaşamadık.(...) İnsan sevmediği kişiler hakkında iyi roman yazamaz. Sanatsal açıdan da 12 Eylül romanlarının 12 Mart romanları kadar iyi olmamasının nedeni budur sanıyorum."[731]

Roman yazarının gündelik yaşamın kahramanlarına sevgiyle yaklaşıp yaklaşmaması ile yazdığı romanın niteliği arasında ne gibi bir bağlantı vardır bilemiyorum ama bu edebiyat içi bir tartışma konusu olabilir. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, içinde bizzat yer alınan bu döneme ilişkin, bu dönem geçip gittikten sonra geliştirilen özel körlük, sevgisizlik ve çarpıtma çabasıdır. Kür, burada ele aldığım *Yarın...Yarın*'ı 1980'de darbeden önce yayınlamıştır. *Yarın...Yarın*'da bu sevgisizliğe dair izlere pek rastlanmaz. İdeolojik iklim değişir, Pınar Kür'ün döneme dair duyguları da değişiverir! Bu sevgisizlikten öte sorun Kür'deki karıştırma çabasıdır. Kür'ün "bilinçsiz bir katliam" olarak gördüğü şey apaçık faşist bir politikanın çok bilinçli, çok planlı olarak adım adım yürürlüğe konmasından başka bir şey değildi. Sol hareket bu planı farketmemiş olabilir –ki bu da çok tartışmalıdır- faşist hareketin saldırılarını karşılamak adına, kendi gümdemini terketmek ve dayatılan gündemi izlemek zorunda kalmış olabilir; bunu söylemek farklı bir şeydir; yaşanan süreci topyekun bir "bilinçsiz katliam" olarak nitelemek bambaşka bir şey. Böylesi bir genelleme, verili zaman dilimindeki var oluş biçimini, ister bilinçli, ister bilinçsiz olarak, meşrulaştırmak dışında bir şeye yaramamaktadır. "O günler öylesine günlerdi ki şükür bu günleri bize gösterene!"

Fethi Naci, 1990'daki günlüğünde Türkiye'nin bir altüst olma dönemi yaşadığından hareketle, bu çürümüşlüğü yaşamanın sanatçıyı "geleceğe bel bağlamaya, sadece gelecekte yaşamaya itebileceğini", "sanatçının toplumsal durumun gerçekliği ile toplumsal gelişme olanaklarını birbirine karıştırmasına, okurlara iyimser bildiriler iletmek adına, yaşanılan nesnel koşullara aldırmayarak ütopik bir çizgiye sürüklenmesine, gerçekliği değiştirmek adına gerçekliğin dışına düşmesine yol açabileceği" uyarısında bulunuyordu. Başlangıçtaki dileği gibi, bu uyarısı da aslında naifti. Ütopyaya alttan alta olumsuz gözlerle bakan bu yaklaşım naifti, çünkü en başta dışına düşülebilecek bir gerçekliğin hep kalacağı ve kendini hep Naci'nin anladığı gibi kabul ettirebileceğini varsayıyordu ama aynı zamanda naifti, çünkü verili zamandan rahatsızlığı veri sayıyor, bunun bir rahatsızlık değil, tersine, yukarda söylediğim

[731] F. Naci, (1990), s.94

gibi bir şölene dönüşebileceğini, böyle algılanıp kabul edilebileceğini ve savunulabileceğini varsaymıyordu bile. Hatta bununla da yetinmiyor, daha ciddi bir uyarıda bulunuyordu Fethi Naci: "Bu çürümüşlüğü yaşamak, yukardaki sol yanılgının tam tersi olan bir sağ yanılgıya yol açabilir: Genel ve soyut doğruların tekrarına tepki göstermek, günün sorunlarına özgün çözüm yolları önermek adına-nesnel koşulları değerlendiremedikleri için-gerçekliğin dışına düşerler, *bilerek bilmeyerek egemen güçlere hizmet etmiş olurlar.*"[732] (vurgu bana ait) Elbette Fethi Naci, bir edebiyat eleştirmeni olarak, "egemen güçler" söyleminin bile buharlaşacağını öngörmek zorunda değildi ama olan buydu: Tam bir buharlaşma ve buharlaşanın terlettiği vücuttan bir toksit, ölü bir deri, kir, tırnak, saç sakal ve tüy yığını olarak, bütün geçmişin şimdiki zamana hizmet etmediği ölçüde, kaldırılıp atılması. Düşüncenin kendini yalnızca şimdiki zamanın verileri ve çerçevesiyle sınırlaması ve bunu da ironik bir biçimde özgürlük olarak algılaması.

Bunun en iyi örneklerinden birini çok yönlü bir yazar, Çetin Altan'da görmek mümkündür. Çetin Altan, *2027 Yılının Anıları*[733] adlı yapıtında geleceğin dünyasına ilişkin bir tablo çizmektedir. Bu tablonun ne ölçüde ütopik bir tablo olduğu birazdan tartışılacaktır. Ancak burada, tablonun bir tür fütürolojik kehanet içerdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre, dünya 2027 yılında tek kutuplu bir dünya olacaktır. Öyle ki ABD vatandaşları SSCB'de (kitabın yayınlandığı yıl, 1985'tir), SSCB vatandaşları ABD'de de oy kullanabilecektir. Teknoloji, mutfak adabından sevişme adabı ve yollarına, bütün ekonomiye ve toplumsal yaşama damgasını vurmuştur. Çağa ayak uydurmak teknolojiye ayak uydurmakla eş anlamlıdır. Eski dünyaya ait bir çok sorun ya çözülmüş, ya da çözülme aşamasına gelmiştir. Dolayısıyla bu gelişmeden Türkiye'de payını almış ve bu tek kutuplu dünyanın bir parçası olmuştur. Zaten bu sistemin dışında kalan ülkeler iyiden iyiye geri kalmış olan ülkelerdir ki onlar da belirli bir sınıra kadar yeni dünyanın nimetlerinden yararlanmaktadırlar. Çetin Altan, adeta Y. Küçük'ü yankılarcasına, Türkiye'nin yeni yerini özellikle İstanbul üzerinden tasarlar.

Eski İstanbul adeta bir açık hava müzesine dönüşmüştür. Kent bir turizm merkezi olmuştur. Gecekondulara piyano hala giremediyse de, insanlar turizm pastasından pay alabilmek için harıl harıl yabancı dil öğrenmektedir. Boğaza

[732] F. Naci, (1990), s. 189 ve devamı
[733] Çetin Altan, (1985), **2027 Yılının Anıları**, 1. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım

üçüncü köprü çoktan yapılmıştır. Taksim'deki bağımsızlık anıtı kendisini çevreleyen modern mimarinin görkemli yapıtları karşısında çok küçük kaldığından müzeye kaldırılmıŞtır. Boğaz kıyılarında villalar boy göstermektedir.

Çetin Altan'ın kitaba damgasını vuran teması "değişim"dir. Altan niteliğini, rengini hiç mi hiç sorgulamaksızın bir değişim tanrısına tapınmakta ve 'değişelim de nasıl olursa olsun'a giden bir sonuca yol açmaktadır. Çetin Altan'a göre, "sermaye-emek çelişkisi," nicedir bilinmez, "git gide yaşamasını bilenler ve bilmeyenler çelişkisine dönüşmüştür."(s. 28) Yoksulluk hala vardır ama. Daha da önemlisi özel mülkiyet hala sürmektedir. Altan'a göre, "Geçen yüzyılda bizim gibi toplumların en büyük sorunu kalkınma sorunu idi. (...) Bugün ise sorun kalkınma değil, gelişim... Mevcut olanaklardan yararlanarak yaşamasını becerenlerle beceremeyenler... ve bu farklılaşmayı giderme, geçen yüzyılların zengin yoksul farklılaşmasını gidermekten daha zor görünüyor." (s.31-32) Altan'ın temel kabulü "teknolojideki değişimin toplumları da değiştirdiği doğrusu"dur.(aynı yerde) Fakat teknolojinin üretim tarzı, bağlı bulunduğu sınırlılıklar, toplumsal yapıların özellikleri, genel olarak üretim tarzları ve sınıflar konusunda hiçbir sorusu yoktur Altan'ın. Ne idüğü belirsiz bir teknoloji gelişecek ve bu her şeyi baştan sona değiştirecektir. Nasıl? Yanıt yok. Daha doğrusu var. Gerçekte bütün toplumsal, siyasal yapılar sabittir. Onların değişimi öngörülmemiştir. Bütün insan ilişkileri yine aynı tarzda kurulmaktadır. Örneğin, Altan'a göre yalancılık, dolandırıcılık giderek azalmıştır. Ama bunun nedeni yeni bir insan tipi ve yeni bir ahlakın geçerliliği değildir. Bunun nedeni uluslararası düzeyde çok gelişmiş teknik olanaklarla denetim mekanizmalarının kurulmuş olmasıdır. Hal böyle olunca, Altan için özgürlük gibi bir sorun da gündeme girmemektedir; eşitlik ise uzağından yakınından bile geçilmeye değmez bir konudur. Altan'a göre bu çağ "yoksulların azınlığa düşme çağı"dır.(s.38 ve devamı) Ama bu nasıl olmuştur bilinmez. Yazar bize yalnızca üretimin tümüyle robotlara yaptırıldığından söz eder. "İnsanlık bu yolla üreticilikten yaratıcılığa atlamıştır. (...) Yeryüzü herkes için görkemli bir oyuncak cenneti olmaya başlamıştır." (aynı yerde) Böylece Ç. Altan satır arasında asıl değer yaratan şeyin robotlar değil emek olduğu, sömürünün de emek üzerinden gerçekleştiği gerçeğini, okurun gözünden sürmeyi çeker gibi çalmakta ve alttan alta sömürünün kalktığını ima etmektedir. Ama nedense yoksullar yine de yoksuldur. Bunun tek açıklaması vardır

yazarda: Çağa ayak uydurarak bir işe yarayanlar yoksul değildir. Yoksul olanlar, ayak uyduramayıp bir işe yaramayanlardır. "Hiçbir işe yaramayanların işsizlik sigortaları olduğundan, insanlık için parasal sıkıntılar bit(miş) gibi bir şey." (aynı yerde) Ama anlaşılan Ç. Altan, kitabın başında yazdığını ortasında unutmuş. "Yaşam düzeyine gelince... Ayda iki bin dolardan aşağıya geçinme olanağı kalmadı İstanbul'da... İşsizlik sigortası ise beş yüz doları aşamadı." (s.6.) Altan'ın kullandığı para biriminden de anlaşıldığı gibi, 2027 yılı ABD merkezli bir dünya düzenini betimlemektedir: Yeni Dünya Düzeni'ni.

Her ne kadar Çetin Altan değişim vurgulu bir fütürologluğa soyumuşsa da, değişimin olmadığı tek yer yazarın tasarımının ta kendisidir. Metinde insanlar hiçbir değişim peşinde değildirler. Kendilerinin mutlu ya da mutsuz olup olmadıkları üstüne düşünürler elbette ama mutsuzlukları yalnızca kendi kişisel dünyalarıyla ilgilidir. Örneğin, "Örneğin ben mutlu muyum? Mutsuz değilim ama, incecik birtakım sızılar var içimde...zaman, zaman büyüyen ince sızılar...karım sağ olsaydı diyorum bazen, dedem sağ olsaydı..." (s.41) Bu tip mutsuzluklar dışında sorun, yalnızca değişime ayak uyduramayanların yarattığı kimi olumsuzluklardan kaynaklanmaktadır. Örneğin, teknolojiye ayak uyduramayanlar bazen teknolojik aygıtlara saldırmakta, "metroların, hava hatlarının, istasyonların asansör düğmelerini kırmak, antiseptik ışınlarla aydınlatılmış tuvaletleri parçalamak, kamu taşıtlarının döşemelerini kesip yırtmak, vitrin camlarını taşlamak, araba yakmak" gibi eylemler yapmaktadırlar. (s.32) Bunlar dışında bir sorun yoktur. İnsanlar değişim ya da devrim gibi şeyleri dünyalarından kovmuşlardır. Çünkü iki parmaklarının ucuna bakan dijital dünya onlara istediklerinden fazla "değişim" ya da çeşitlilik sunmaktadır. Elbette bu iki parmağın arkasında yine dijital, yüklü bir banka hesabı varsa. "Beş milyar kanallı uluslararası bir merkeze telefon edip de, o akşam Azor Adaları'na gitmek istediğini söylediğin ve uçaklarla otellerde bir haftalık yer ayrılmasını rica ettiğin zaman; merkez elektronik beyin, *bankadaki hesabını hemen inceleyip, durum uygunsa,* (vurgu bana ait) sana bir kod numarası söylüyor..." (s.7)

Görüldüğü gibi, Çetin Altan Batı'da, kitabının yayınlandığı yıl, 1985'te çoğu geçerli olan teknolojik olanakları veri saymakta, bunu hiç sorgulamaksızın bunun üstüne yeni bir dünya kurmaktadır. Çok tipik olarak, 1997'de ve devamında çok ciddi tartışmalara neden olmuş olan Boğaz'a üçüncü köprü bile

kitapta öngörülmüş ve sorgulanmaksızın "gerçekleştirilivermiştir." Teknoloji nereden ve nasıl gelirse gelsin...

Oysa Aynı Çetin Altan, 1980 öncesinde yayınlanan bir başka kitabında, başka bir manzarayla karşımıza çıkar. Traji-komik bir biçimde, bu kitap ile *2027* kitabı birlikte basılmıştır. *Al İşte İstanbul* adlı bu kitaptan küçücük bir örnek, İstanbul'a ilişkin bir örnek vermekle yetineceğim. *2027...*'de deniz kıyılarını özel villalarla -ama bahçeli !- donatan Altan, *Al İşte İstanbul'da* şunu savunmaktadır: "Kıyılar hiç kimsenin tekelinde bırakılmamalı ve bina yapımıyla arsa alım satımı mutlaka kamulaştırılmalıdır."[734] Kuşkusuz, iki kitap karşı karşıya konulduğunda, birinin bir tür hayal ürünü, ötekinin ise yaşayan İstanbul'a ilişkin olduğu söylenip karşı çıkışlar yapılabilir. Eğer hayal ürünü olan, bu hayali belirli bir eleştirellik çerçevesinde kurmuş olsaydı bu karşı çıkışlar belki ciddiye alınabilirdi ama hayır. Çetin Altan apaçık ilk kitaptan ötekine yaklaşımını kökten değiştirmiştir.

Çetin Altan bu teknoloji saplantısında yalnız değildir. Çünkü Türkiye'nin 1980 sonrası iklimi buna çok uygundur. Öyle ki, kendini sosyalist olarak tanımlayan bir başka isim ve üstelik bir edebiyat insanı değil, bir akademisyen SSCB'nin çöküşünü bile buna bağlayabilmektedir. "Bütün temel bozukluğuna rağmen, olağanüstü çabalar göstererek kapitalizmle rekabet eden sosyalist sistem, özellikle elektroniğe geçişle çöktü. Çünkü bu yeni durum, zihnen üretken bireyin varlığını gerektiriyordu ve sosyalist sistemin -standartlaşmış insanlarıyla- en büyük eksiği buydu."[735] Bu bir tek cümlede bile peşpeşe son derece tartışmalı argümanları ileri süren Belge'yle burada tartışmayı seçmeyeceğim ama bir savı bu tez açısından önemli : Belge'ye göre, SSCB'nin çöküşünün altında standartlaşmış insan yatmaktadır. Kapitalizmin sosyalizme galebe çaldığı yer burasıdır. Tersine çevirdiğimizde, Batı kapitalizminin standartlaşmış insan malzemesine sahip olmadığını anlıyoruz. Belge'de bu iki sistemin yetiştirdiği insan tipinin niçin birinin standart, ötekinin standart olmadığını açıklayacak bir öğe yok. Ancak alttan alta kastedilen, birinde yoksulluğun ve geri üretim teknolojilerinin ve buna bağlı yaşam tarzlarının getirdiği eşitlik; yani yoksulluğu eşit olarak paylaşmanın getirdiği

[734] Agy içinde, **Al İşte İstanbul**, s. 190. Ayrıca, Bkz. Ç. Altan, (1980), **Al İşte İstanbul**, 2.Baskı, İstanbul: Yazko Yayınları, s. 139. **2027...** adlı kitabın arka kapağında yer alan tanıtım yazısına göre, **Al İşte İstanbul** 1985'ten 20 yıl önce yazılmıştır; yani 1965'te.
[735] M. Belge, (1992),s. 19

standardizasyonun varlığı; ötekinde ise korkunç eşitsizliğin yarattığı çeşitliliğin varlığı seziliyor.

Burası aynı zamanda ütopyaya karşı alınan tavrın da belirleyici noktası. Ütopya, paylaşılacak olan şey yoksulluk da olsa, eşitlikten ödün vermeye yanaşmaz. Anti-ütopya ise niteliği belirsiz bir özgürlük uğruna ya da bir çeşitlilik uğruna eşitliğin karşısında konumlanır ve buradan ütopyayı eleştirir. M. Belge'nin standardizasyon korkusu, tipik bir anti-ütopyacı korkusudur. Bu noktadan değil, olgusal dünyadan konuştuğumuz zaman da, SSCB'nin standardizasyonu karşısında, Batı kapitalizminin standardizasyondan ne kadar uzak olduğu, zaten son derece tartışmalı ve paylaşılması, savunulması son derece zor bir savdır.

Murat Belge, aynı kitabında Türkiye'yi de benzer bir yere oturtmaktadır. "Türkiye, çöken sosyalist toplumlardan biri değildi, hatta genel yapısıyla oradaki sisteme karşıydı vb. Gelgelelim, devletçiliğiyle, bürokrasisiyle, monolitik ideolojisiyle, şekilciliği ve resmiyetçiliğiyle, bugün, artık çöken o sisteme en fazla benzeyen ülkelerden birisi bizimki."[736] Eski başbakanlardan Tansu Çiller'in "son sosyalist devleti yıkmak"tan söz ederken, kimlerden esinlendiği anlaşılıyor. Bu esinlemede de M. Belge yalnız değildir. Ertuğrul Özkök de Belge ile aynı duyguları paylaşmaktadır. "Bir 29 Ekim akşamı Ankara'ya gelen insanı, gardan çıkar çıkmaz saran ilk duygu , totaliter iklimin her köşesine sindiği bir sosyalist ülke başkentine geldiği duygusudur."[737] Her iki doçentte sosyalist totalitarizmin izlerini Türkiye'de görmekte ve uykuları kaçmaktadır. Kaçan uykuları yerine getirecek olan da aynıdır. Bu aynı zamanda anti-ütopyaların çözümüdür de: Çözüm dışarıdadır. Ütopya ülkesi kendini yalıtmış, kapatmıştır. Dolayısıyla, M. Belge'nin terimi seçilirse ütopya ülkesi - burada Türkiye- "taşralaşmıştır."[738] Çözüm bu taşralaşma sürecinin kırılmasındadır. Ütopya ülkesini çevreleyen fanus kırılmalıdır![739]

---

[736] M. Belge, (1992), s. 8. Önsöz.
[737] E. Özkök, **Elveda Başkaldırı**, İstanbul: Afa Yayınları
[738] M. Belge, (1992), s. 112
[739] Krş. Y. Zamyatin, (1988)

SONUÇ

Her ne kadar henüz yeni binyıla girmemişsek de, dillere pelesenk olduğu üzere, "yeni binyıla girdiğimiz şu günlerde..." Batı'da, ütopyacılığı da yakından ilgilendiren, iki farklı eğilimin ya da iki farklı rüzgarın estiğini söyleyebiliriz. Binli yılların bitişi ve iki binli yılların başlamasıyla, "Fin-de-siecle'ler üzerine yoğunlaşmış olan binyılcı duygular tipik bir şekilde iki öge içerdi. Önce, bir bitiş duygusu vardı-orijinalinde dünyanın ve dünyasal tarihin sonu- ve sonra yüksek derecede yeni bir başlangıç beklentisi, radikal ölçüde yeni bir barış, özgürlük ve mutluluk çağının başlayacağı beklentisi -özgün Hıristiyan binyılcılığı. Dünyanın sonuyla bağlantılı kıyametçi korkular-Vahiy Kitabı'nın ateş ve kılıç imgelemi- bu fırtınadan doğacak büyük bir barış ve neşe, "yeni bir cennet ve yeni bir yeryüzü" imgesini içeren binyılcı umutlar ve beklentilerle karışmıştı."[740] Çağın sonu düşüncesinin bu içeriği birinci eğilimi sergiliyor ve aynı zamanda yepyeni bir ütopyacılığın olanaklılığını da bünyesinde taşıyor. Ama burada dile gelen olanaklılık, daha çok modernist ideolojiden güç alan bir olanaklılık. Öbür yandan biliyoruz ki postmodernist yaklaşımlar çağın ya da binyılın sonuna hiç de böyle beklentilerle yaklaşmıyorlar. "Postmodern kıyametçi düşünceyi bunlardan farklı kılan, vahyin çehresindeki geleneksel iki yüzden birini bastırmış olmasıdır. Yani modernizm, binyılın kapanış günlerinin ardından kurtarıcı bir sonsöz umudunu diri tutarken, (...) postmodernizm sadece yıkımın ebediliği üzerine odaklaşır. Kurtarıcı umudun postmodern reddi (sık sık ilan ettikleri tarih sonrası- *posthistoire*- bir çağda yaşıyoruz inancını yansıtır), Scherpe'ye göre, "kıyamet şimdi"den daha beter, "kıyamet ebediyen" şeklinde bir sonuca yol açar."[741]

Batı'da ütopyacılığın serüveni izlediğinde, tarihin adeta Adorno'yu doğrulamak istercesine, çılgın gibi ilerlediği görülür: Vahşetten insanca bir hayata değil, sapandan megaton bombaya, anlamların dünyasından dünyanın bütün anlamlarından arındırılmasına, akıldan akıl-dışına, evrensel bir tarih

---

[740] Krishan kumar, (1999), **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, (Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma), Çev. M. Küçük, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 182

[741] Martin Jay, (1999), "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", s. 56 ve devamı, G. Robinson-J. Rundell (der), (1999), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, Çev. E. Başer, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları içinde, s. 50-76

beklentisi ve olanaklılığı ile umudundan, tersine evrenselliğin tümüyle reddine. "Yirmili yıllarda, insanın mutsuzluğuna toplumun neden olduğu ve aklın bunu düzelteceği düşünülüyordu; altmışlı yıllarda ise toplumun da, aklın da tüm mutsuzlukların nedeni olduğu ve bunları aşmanın bu mutsuzluğu düzelteceği düşünülüyordu. Yirmilerin entellektüellerinin yaratmak için savaş verdikleri ne varsa hepsini yıkmak için savaş verdi altmışların çiçek çocukları. (...) Anarşi en popüler siyaset; pislik, yoksulluk ve kaos da en popüler yaşam tarzı haline geldi. Yozlaşmak için yozlaşıldı. Sosyal-entelektüel kodamanların felç edici entelektüel kıskacını söküp atan her şey iyiydi."[742] 1980'lerden itibaren ise siyaset, yaşam tarzı, reddiye, hüzün gibi bir çok şey sanal bir dünyanın parçaları haline geldi ve bütün gerçekliklerini yitirdiler. Artık yoksulluk değil, yoksulluğun imgesi, siyaset değil siyasa, yaşam tarzı değil imaj, reddiye değil umursamazlık, hüzün değil şenlikti öne geçen.

Fakat her ne olursa olsun, ister sonunun geldiği ya da günah keçisi ilan edilerek, ister umursamazlıkla, "işte, orada, öylesine" algılanan bir şey olarak ütopya Batı düşüncesinde her zaman kendine bir yer bulmuştur: Bulduğu ya da yerleştiği yerin yanlışlığı, sağlıksızlığı ileri sürülebilir ve hatta daha da ileri gidilerek, şimdi bir örneğini sunacağım argümanda olduğu gibi, ütopya ile şizofreni arasında bir bağlantı kurularak, bizatihi kendisinin sağlıksızlığı da vurgulanabilir: "Ütopya bir başka yere, hiçbir yere doğru atılıştan sökün ettiği için, onun edebi ifadelerinde kolayca ayırt edilebilen ürkütücü özellikler geliştirir: gerçekliği düş sancıları içinde kavrama eğilimi, mükemmelliyetçi tasarım takıntısı, vb. Bazı yazarlar ütopyanın geliştirdiği mantığı, şu şizofreniye özgü mantıkla karşılaştırmakta bir an bile tereddüt etmemişlerdir: mekanın planlanması yönünde bir tercih; orta değerlere tenezzül etmeme ve ideale doğru gidebilmek için atılması gereken ilk adım konusunda tam bir kayıtsızlık; eylemdeki çelişkilere karşı körlük. (...) Bu klinik düşlere veya edebiyata uçuş tablosuna. Bir de geriye dönük bir özellik, gelecekçilik kılığına girmiş kayıp bir cennet hasreti de eklenebilir."[743] Fakat, bütün bu "sağlıksızlık" vurgusuna karşın ütopya, Batı düşüncesinin ve modernleşmenin hep tam göbeğindeydi. Belki de Lowy'nin ütopyanın Marksizm'le bağlantısı için vurguladığı noktayı Batı kapitalizmi için uyarlamak gerekiyor: Evet, ütopya sağlıksız, sapkın, dönek,

[742] Robert M. Pirsig, (1998), **Lila (Ahlakın Sorgulanması)**, Çev. S. Sertabiboğlu, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 304

heretik bir kavram, ancak sapma olmasaydı, bugünkü Batı kapitalizmi olabilir miydi?[744]

Türkiye'de ise, Batı'dan farklı olarak, modernleşme sürecinin kendine özgü dinamikleri ve var olan direniş odakları nedeniyle, ütopya genel olarak kendine yer bulamadı; herhangi bir dönemde tartışma gündemine giremedi. En fazlasından, birini ham hayalci olarak nitelemek için ya da Marksist eleştirinin en kaba biçimlerinden hareketle siyasal bir küfür olarak kullanıldı ve baştan mahkum edildi. Marx, ütopyacı teoriye yönelttiği eleştirileri bir bütün olarak ütopyaya yöneltmiş gibi kabul edilerek, "siyasal kariyerine "iyi olmaz mıydı, eğer" türü bir devrimciyle çekişme içinde başlayan Marx'ın kendisi[nin], istenir bir geleceğin neye benzediği konusunda çoğunlukla suskun" olduğu göz ardı edilerek, sosyalizmin en baştan ve kökten bir biçimde ütopya düşmanı olduğu doğru sayılıverdi. Sosyalizmin istese de bir ütopyayı, herhangi bir somut ütopyayı onaylayamayacağı gerçeğinden güç almıyordu bu kabulleniş. "Sosyalizm (...) her kurtuluşçu kuram gibi kendini ilerici bir şekilde devre dışı bırakmakla uğraşır. Kurtuluşçu politika, kendi ölümünü dile getiren maddi koşulları yaratmak için vardır ve bu yüzden her zaman kendi kendini yıkıcı tuhaf aygıtları bulunur."[745] Ama bu sosyalizmin ya da daha özel olarak Marksizmin kökten bir ütopya düşmanı olduğu anlamına gelmiyordu. Aksine, "bilimsel görünümünün yanısıra Marksizmin apaçık bir biçimde [Mesihçi] dini kurtuluş geleneğiyle, Avrupa'daki bin yıl sürecek barış ve mutluluk inancına dayalı hareketlerin geleneğiyle ilişkili olduğunu görüyoruz."[746] İşte Marksizmin de ilişkili olduğu bu kurtuluşçu gelenekti ki ütopyayı sürekli yenileyerek var kılmıştı.

Türkiye'de ütopya daha başında egemen sınıfın cephaneliğinde çürümeye terkedildi. Hatırlandığında ise, tez içinde geçtiği gibi ya Sabahattin Eyüboğlu'nun yakınmalarında olduğu gibi "ham hayalci ilericilik", ya Fethi Naci'nin uyarılarında olduğu gibi siyasal bir sapma olduğu vurgusuyla hatırlandı. En kötüsü ütopyaya bakış Lenin'in bakışından bile daha geri bir

---

[743] Paul Ricoeur, (1999), "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü", s. 190 ve devamı, G. Robinson-J. Rundell (Der), (1999), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, Çev. E. başer, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı yayınları içinde, s. 170-193

[744] M. Lowy, (1999), s. 41

[745] Terry Eagleton, (1993), "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık", T. Eagleton-F. Jameson ve E. said (1993), **Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın**, Çev. Ş. Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları içinde, s. 27-28

[746] Charles Taylor, "Charles Taylor ile Söyleşi", s. 66, Bryan Maggee, (1979), **Yeni Düşün Adamları**, Yay. Haz. Mete Tunçay, İstanbul: MEB Yayınları içinde s. 47-73

noktaya karşılık geliyordu. Lenin bile, yine tez içinde geçtiği gibi, ütopyaların varlığını özgürlük kıtlığına, yoksulluğa, yığınların eğitim düzeylerinin düşüklüğüne ve açık sınıf savaşımının belirtilerinin azlığına bağlarken, ütopya ile ezilen sınıflar arasında bağlantı kuruyordu. Türkiye'de ise, tersine ütopya ile egemen sınıflar arasında bağlantılar kuruldu. "Ütopya, gerçekleşme olasılığı olmayan toplumdüşleri; bilimsellik-dışı toplumsal-siyasal ham hayaller, yanılsama ve aldatmacalar"dan ibaretti ve "belli bir sınıfın dünya görüşü ve idealleri ve çıkarları ile tüm toplumun genel çıkarları çelişkiye düştüğünde, bu idealler toplumsal pratik içindeki değerlerini, varlık nedenlerini yitirerek "ütopya" halini alır; yani, bir toplumsal aldatmaca ve yanılsama olarak öbür sınıflara dayatılmak istenir"di. Burjuvazinin tarihi de, garip bir biçimde, bunu kanıtlıyor sayıldı. "Çünkü, bilimselliğini yitirmiş burjuva düşüncesinin varacağı en son uğrak, kendine "ütopyalar" yaratmaktır. Çökmekte olan burjuva sınıfların en belirgin özelliği olan toplumsal aldatmacalar ve ham hayaller üretme olgusu, aslında, toplumsal idealler ile toplumsal üretim tarzı arasındaki derin çelişkiden kaynaklanmakta; kendini bilimsellikten soyutlama zorunda kalmış burjuva dünya görüşünün çöküşünü dile getirmektedir."[747]

Toplumsal ve siyasal düşünce içinde kendine yer bulamayan ütopyacı düşünüş elbetteki kısır kalacak ve herhangi bir ürün ortaya koyamayacaktı. Ütopya üstüne düşünmeye çalışan hemen herkes aynı saptamayı yapmak zorunda kalacaktı: "Türkiye'de ütopya yok. Aslında ütopya sınırsızlık demek, kurmanın sınırsızlığı... (...) Hayalin sınırları olmamalı. Hayalin sınırsız olması gerekir. Türkiye'de ütopya yok dendiği zaman gerçekten ben kendi imgelemimi sonuna kadar kullanıyor muyum, diye düşündüğüm olmuştur."[748] Görüldüğü gibi, ütopya yokluğunu saptayanlar bile, ütopyadan en fazla hayal gücünü, imgelemi sonuna kadar kullanmayı anlamaktadır; aklı ve toplumsal sorumluluk duygusu ile vicdanı değil. Yani bir anlamda sokaktaki insan için ütopya genel geçer olarak neyi ifade ediyorsa, düşünen, yazan, çizen insanlar için de aynı şeyi ifade etmektedir. Bu da son derece doğaldır aslında. Kültüründe kurtuluşçu izleklerin baskın olarak yer almadığı, tarihi boyunca devlet ya da iktidar odaklarının gözleriyle kendini görmüş ve buna uygun olarak biçimlendirmiş, içinde bulunduğu zamana kadar hiçbir zaman nihilist bir tiksintiye kapılmamış

[747] Aziz Çalışlar, (1983), **Günümüzde Sanatsal Kültür ve Estetik**, 1. Baskı, İstanbul: Cem yayınları, s. 25

[748] Cengiz Bektaş, (1998), "Kurmak", **Yedi Fiil, Etik ve Haklar (Salı Toplantıları 1997-1998)**, İstanbul: YKY içinde, s. 78

Türk insanının içinden çıkıyordu, bu insanlar da. Dolayısıyla tezde ele alınan roman ve romancıların ütopyacı düşünüş biçimleriyle ilişkilerinin son derece cılız olması olağan karşılanmalıdır.

Tez boyunca izi sürülen sabit bir veri değildir, bu ilişkinin cılızlığı. Aksine, ilgili bölümlerde sergilemeye çalıştığım üzere, Türk romanı 1980 öncesinde ütopyaci izleklerle, en azından bir dirsek teması içindedir. Ancak bu temas bilinçli bir temas olmaktan çok, şimdiki zamana teslim olmanın, şimdiki zamanı etkisi altına alan rüzgarın kazandırdığı ivmeyle sağlanan bir temastır. Bu yüzdendir ki şimdiki zaman ve bu zamana hakim olan rüzgar değişip, başka yönden esmeye başlayınca, var olan temas da birden bire kopuvermiştir. Yani, ütopyacı izleklerle kurulan temas romancılığımızın kendi iç gelişiminin ve kendi sorunsallarının ve en önemlisi kendi üstüne düşünmesinin doğurduğu bir temas olmaktan çok uzaktır.

Tez boyunca edebiyat ürünlerine işlevselci, adeta araçsal yaklaştığım ya da bir anlamda misyoner, bağımlı sanat anlayışının sözcülüğünü üstlendiğim ve dolayısıyla romanı kendi dışındaki amaçlara tabi kıldığım savlanabilir. Ütopya ile romanlarımız arasında kurmayı denediğim ilişkinin de bu bağlamda araçsallıkla malül olduğu öne sürülebilir. Ancak böylesi olası bir eleştirinin, farklı bir ideolojik duruş noktasından kalkan ve fazlasıyla tepkisel bir eleştiri olacağını varsayıyorum. Çünkü tersine, romanlarda "dile getirilen görüşler, anlayışlar ve gerçekler[in] bir başka biçimde iletilemez" olduklarını ve bundan ötürü de "sanat[ın] yerleşmiş gerçeklik ilkesinden bir kopma(...); aynı zamanda da, özgürleşmenin imgelerini dile getiri[p], onları canlı tut[tuğunu]" düşünüyor ve kabul ediyorum. Bu kabul nedeniyle "özgün edebiyatın hepsini her iki yönde de işlevli sayarım. Gerçek edebiyat, bir yandan var olan topluma yönelmiş bir suçlamadır, fakat diğer yandan da (içsel olarak birinci işlevi ile bağıntılı olarak) özgürleşmeye bir söz verme olmak durumundadır."[749] Bu bağlamda, bu tezde, romanın hem özgürleştirici imgeleri dile getirip canlı tutma, hem de topluma yönelmiş bir suçlama olma vasfiyla ütopyayla yakından ilişkili olduğunu varsaydım. Fakat bu ilişkisellik aracılığıyla üretilen sonuçlar ilişkiselliği olumlayıcı olmaktan çok uzaktır.

Tez boyunca serüveni izlenen Türk romanı ve ütopya ilişkisi, tezin giriş bölümündeki varsayımları doğrulamaktadır. Yani, Türkiye'de geleceğe dönük umutların ve şimdiki zamanı değiştirme çabasının, en yoğun olarak gözlendiği

[749] H. Marcuse, "H. Marcuse ile Söyleşi", s. 93 ve devamı, Bryan Maggee, (1979), içinde s. 73-99

dönem olan, 1970-1980 dönemi Türkiye tarihinin (Cumhuriyet yılları dışında) en ütopyacı dönemlerinden biri olarak sayılmayı ve incelenmeyi hak eder ve genel olarak ütopya yazını gelişmemiş olsa da, romancılığımız toplumsal gelişmelere koşut olarak, yer yer adeta kendisine rağmen ütopik izleklerin peşine düşmüş ve onlara mekan olabilmiştir. Ancak bu olanaklılık romancılığımızın kendini sorunsallaştırma biçiminden değil, kendi dışındaki toplumsal, siyasal etkenlerinden dayatma ya da sürüklemesiyle gerçekleşmiştir.

Tekrara düşmek pahasına yine belirteceğim ki tezde ele alınan ikinci dönem, 1980-1990 dönemi ise, kendinden önceki bütün beklentilerin bastırılmaya ve mümkün olduğunca yok edilmeye çalışıldığı, bütün değerleriyle insan öğesinin ve katılımcılığının yok sayıldığı, salt araçsal ve yararcı bir akla göre davranış ve eyleyişin meşrulaştırıldığı, siyasal anlamda her tür öncü düşüncenin ve eylemliliğin yok edilmesine dayalı faşist uygulamaların meşrulaştırılarak yaygınlaştırıldığı bir dönemdir. Bu dönem aynı zamanda her tür ütopyacı izleğin unutturulmaya, bastırılmaya ya da yozlaştırılmaya ve soğurulmaya çalışıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Buna bağlı olarak edebiyatımız da daha önce hiç yitirmediği bir şeyi, şimdiki zamanın değişebilirliğine, geçmişin değerlendirilmesi gereğine ve geleceğin kurulacak bir şey olduğu ile temelde insana umudunu yitirmiş ve ussal bir kötümserlikten istemsel bir iyimserlik üreteceği yerde, ussal kötümserlikten istemsel kötümserliği üretmiş ve buna teslim olmuştur. Giderek bu teslimiyet şimdiki zamana mutlak bir teslimiyete ve bu zaman tarafından tutsak alınmaya dönüşmüştür. Fakat tutsak alınan tutsak alındığı bir yana, bunun kendi seçimi olduğuna inandırmaya çalışmaktadır okuru. Dolayısıyla da ne herhangi bir kurtuluş arayışıyla karşılaşırız, ne de en küçük bir reddiyeyle. Bu dönemin en tipik temsilcisi bu anlamda, ne Latife Tekin, ne Ahmet Altan'dır; asıl temsilci Orhan Pamuk'tur.

"[Orhan Pamuk'un] bu başarısı, öyle sanıyorum, şu yaşadığımız yılların havasına romanlarının pek uygun düşmesinden. O. Pamuk, *Kara Kitap*'ta romancının işinin "eski, çok eski, çok çok eski hikayeleri kaleme almak" olduğunu yazıyordu; konuşmalarında yazarın görevinin "eğlendirmek" olduğunu ileri sürüyordu. Doğrusu değer yargıları altüst olmuş, halkı geçim derdinde, aydını bezgin, karamsar, mutsuz bir Türkiye için-edebiyatın başta özelliklerini bir yana bırakma özelliğiyle- geçerli bir anlayış, uzlaşmacı bir edebiyat için biçilmiş kaftan. Gününü sorgulamak yok, toplumsal düzenle

hesaplaşma yok."[750] Yani, yitirdiği vicdanını ancak kameralar karşısında hatırlayan ve yitirdiğini yitirmemiş gibi yaparak taklit etmeye çalışan bir edebiyattır karşımızdaki.

Bir yanlış anlaşılmanın hemen önüne geçmeliyim. 1980 sonrası edebiyatımızın, özel olarak romanlarımızın gözlerini toplumsal gerçekliğe kapattıklarını, ona sırt döndüklerini savunmuyorum burada; tez içinde savunmadığım gibi. Yani bu romanların bir "kaçış edebiyatı" olduğunu hiç düşünmedim. Böyle bir sonuca da ulaşmıyorum. Aksine, bu dönem romancılığımız içindeki yaşadıkları toplumsal gerçekliğin, gereğinden fazla "gerçekçi" bir biçimde farkındadırlar ve tümüyle bu gerçeklik içinde hakim olan eğilimlere uygun davranırlar. Oysa kaçış edebiyatı, gerçekliği reddetmek, ondan kaçmak özelliğiyle adeta siyasal bir işlev üstlenir. Hemen burada Tolkien ve Leguin fantezi bağlamında söyledikleriyle, birlikte anımsabilir: "Evet, der Tolkien, fantezi kaçış edebiyatıdır ve tam da bu yüzden muhteşemdir. Bir asker düşmanın eline düştüğünde, kaçmakla yükümlü olduğunu düşünmez miyiz? Tefeciler, kör cahiller, buyurganlar hepimizi hapiste tutuyor; eğer aklın ve ruhun özgürlüğüne değer veriyorsak, eğer hürriyet taraftarıysak, elbette kaçmakla ve elimizden geldiği kadar çok mahpusu da kurtarmakla yükümlüyüz."[751] 1980 sonrası romancılığımız ise, hapistekileri kurtarmak bir yana, özgürleşmeye çalışanları kendi hapishanelerine buyur etmeye, hapistekilerin ise parmaklıklarını kalınlaştırmaya uğraşmaktadır.

Tezde göze çarpacak önemli bir eksikliği ve ortaya çıkan bir kaymayı burada, en başta ben belirtmeliyim. Öncelikle, tezin başında öngörülen yöntemsel çerçeveden bir kayma ortaya çıkmıştır. Şöyle ki tezin başlangıcında, özellikle romanlar bağlamında çözümleyici bir çalışmanın önemi ve gereği vurgulanmış, ancak tez boyunca çözümleyici çabaların varlığı gözlenmekle birlikte, ağırlığın betimleyici ve senkretik (birikimci) bir yaklaşıma kaydığı gözlenmektedir. Eksikliğe gelince...Hemen dikkat çekeceği gibi, tezde ele alınan yazarlar ve romanlar arasında, herkesin gözlerinin arayabileceği bazı isimlere yer verilmemiştir. Bunlardan en önemlileri olmak üzere Yaşar Kemal, Leyla Erbil ve Bilge Karasu hemen sayılabilir. Bu üç isim de "arkeolojik" nitelikleriyle aslında ütopyayla çok yakından ilişkili yazarlardır. Arkeolojik terimini kullanıyorum, çünkü Yaşar Kemal adeta bütün romanlarında geleneğin,

[750] Fethi Naci, (1998), **Kıskanmak**, s. 93, İstanbul: Oğlak Yayınları

Leyla Erbil belleğin, Bilge Karasu ise dilin kazıcılığını yapmaktadır. Bu üç ismin de ayrı bir çalışmayı hak ettiklerini düşünüyorum ve kendisini belirli bir çerçeveyle sınırlamak zorunda olan, bu tezin içine onları sığdırabilmek için, onlara çok genel bir bakış atmak yerine, hiç almamayı tercih ettim.

Son olarak, bu tezin başlangıcından bu ana değin, belki de abartılı görülebilecek kadar, son derece karamsar saptamalar içerdiğinin farkındayım ve aynı farkındalık ölçüsünde ve yine belki de benim bu karamsarlığıma reddiye niteliğinde farklı "bir dünya tasarlama" çabalarının olduğunu da biliyorum. Çünkü nihai olarak "dünya tasarımı, (...) gerçeğin acımasız ezici gücüne kafa tutmadır" ve gerçek, kendisini nasıl bir biçim altında sunarsa sunsun, bir köşede daima kafa tutanlar olacaktır; düşlerine tek gerçek diye bakanlar. "Dünya tasarımlama, yüzeyde avutucu, belki de boş bir hayalden kalkarak gittikçe derinleşen bir felsefe yapma çabasını içerir. (...) Düş içinde, düşün verdiği özgürlükle önümüzdeki olanakların cağrafyasını belirlemek. Bir **telos** analizi. Örtülü kalmış, farketmediğimiz, sorgulamadığımız amaçlarımızı sergilemek. (...) Ama unutmayalım ki, hayat en geniş hayal dünyasından bile daha geniştir, son sözü o söyleyecektir. Hayallerimiz gerçeğin sınırlarıyla belirlenecek"[752] ama bu gerçeğin, aynı zamanda şimdiki zamanla sınırlı olmadığının, aksine ayakları şimdi'ye bassa da bir yüzünün geçmişe, bir yüzünün geleceğe dönük olduğu kabulü altında. "Mutlu bir altın çağ olduysa eskiden/ Niçin bir kez daha olmasın?/ Her şey dönüp dolaşıp/ Gelmiyor mu eski yerine?"[753]

---

[751] Ursula K. Leguin, (1999), **Kadınlar, rüyalar, Ejderhalar**, Çev. Der. B. Somay ve diğerleri,1. Baskı, İstanbul: Metis yayınları, s. 131

[752] Ahmet İnam, (1993), "Türk İnsanına Bir Dünya Tasarlamak", A. İnam, (1983), **Teknoloji Benim Neyim Oluyor?**, Ankara: Bahçe yayınları içinde, s. 182

[753] T. Campanella, (1994), **Güneş Ülkesi**, Çev. V. Günyol-H. Kazgan, 2. Baskı, s. 14, İstanbul: Sosyal Yayınları

BİBLİYOGRAFYA

1001 Gece Masalları, (1992), Çev. A. Ş. Onaran, Türkçe Tam metin 1. Baskı, İstanbul: Afa Yayınları.

A. Kadir, (1980), **Bugünün Diliyle Tevfik Fikret**, 3. Baskı, İstanbul: Gözlem.

Adak Hülya, "Pamuk'un Ansiklopedik Romanı", Nüket Esen, (1992) İçinde, s.275-295

Adıvar H. Edip, (1945), **Maske ve Ruh**, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Adorno Theodor W., (1998), **Minima Moralia**, Çev. O. Koçak- A. Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları.

Ağaoğlu Adalet, (1973), **Ölmeye Yatmak**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Ağaoğlu Adalet, (1984A), **Bir Düğün Gecesi**, 6. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Ağaoğlu Adalet, (1984), **Üç Beş Kişi**, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Ağaoğlu Adalet, (1986), **Geçerken (Denemeler, Değinmeler)**, İstanbul: Remzi Kitabevi

Ağaoğlu Adalet, (1993), **Yazsonu**, (İlk Basım 1980), Bu Yayınevinde 1. Basım, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

Ağaoğlu Ahmet, (1930), **Serbest İnsanlar Ülkesinde**, İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası

Ağaoğulları M. Ali - Köker L., (1991), **tanrı Devletinden Kral- Devlete**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ağaoğulları M. Ali, (1989), **Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi**, 1. Baskı, Ankara: Verso Yayınları.

Ağaoğulları M. Ali, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", **A.Ü. Byyo Yıllık** 1983-1985, Sayı VIII'den Ayrı Bası, Ankara: SBF Yayınları.

Ağaoğulları Mehmet Ali, "Aşırı Milliyetçi Sağ", I. C. Schik- E. Tonak (Der), (1990) içinde, s. 189-237

Ahmad Feroz, (1983), "Türkiye'nin Cumhuriyet Dönemi Siyasal Gelişmeleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, c. 7, s. 1991-1998

Akalın L. Sami, (1984), **Edebiyat Terimleri Sözlüğü**, 6. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.

Akerson Fatma, "Kara Kitap Üzerine Bir Yorum Denemesi" Nüket Esen, (Der.) (1992), içinde, s. 61-70

Akgül Hasip, (1996), **Oğuz Atay'ın Yaşam Oyunu**, İstanbul: Akış Yayıncılık

Akşin Sina, (1980), **100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek

Alexander D. & Buhr M. & ve diğerleri, (1985), **Çağdaş Felsefe**, Düzenleme ve Çeviri A. Çalışlar, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi

Altan Ahmet, (1985), **Dört Mevsim Sonbahar**, 2. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Altan Ahmet, (1999), **Sudaki İz**, 12. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Altan Çetin, (1980), **Al İşte İstanbul**, 2.Baskı, İstanbul: Yazko Yayınları.

Altan Çetin, (1985), **2027 Yılının Anıları**, 1. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.

Altan Çetin, (1996), **Büyük Gözaltı**, 7. Baskı, İstanbul: Afa Yayınları.

Altan Çetin, (1998A), **Bir Avuç Gökyüzü**, 1. Baskı, (Bu Yayınevinde), İstanbul: İnkılap ve Aka.

Altan Çetin, (1998B), **Küçük Bahçe**, Bu yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Altan Çetin, (1998C), **Viski**, Bu Yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Althusser L., (1977) "Marksizm'in Bunalımı", **Devrim Sonrası Toplumlarda İktidar ve Muhalefet**, Çev. A. Özkan, İstanbul: Metis Yayınları.

Altıntaş R., (1995), **Kur'an'da Hidayet ve Dalalet**, İstanbul: Pınar Yayınları.

Anavatan Partisi Programı, Anavatan Partisi Yayınları.

Andaç Feridun, (1989), **Gerçekçilik Yolunda**, İstanbul: Cem Yayınları.

Anday Melih Cevdet, (1975) **Dilimiz Üstüne KonuŞmalar**, Ankara: TDK

Anday Melih Cevdet, (1982) "Türk Romanının Bugünü Üzerine Ne Düşünüyorsunuz Soruşturmasına Yanıt", **Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı 1982**, s. 186, İstanbul: Nesin Vakfı Yayınları.

Anday Melih Cevdet, (1992), **Gizli Emir**, 2. Baskı, (Bu yayınevinde) İstanbul: Adam Yayınları.

Anday Melih Cevdet, (1992), **Raziye**, Bu yayınevinde 2. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları.

Andersen Perry,(1998), **Marksizm'de Tartışmalar (Tarih Yazımı, Ütopyalar, Stratejiler Üzerine)**, Çev. A. Özdemir, İstanbul: Göçebe Yayınları.

Anderson Perry & Wood Ellen, (Yayın tarihi belirsiz), **Modernizm, Post-Fordizm ya da Kapitalizm**, Çev. A. T. Erdağı- Ç. Ünal, İstanbul: Bilim Yayınları.

Arcayürek Cüneyt, (1985), **Ku-De-Ta, (Büyüklere Masallar)**, Ankara: Bilgi

Arcayürek Cüneyt, (1987) **Ku-De-Ta-2 , (Ada'ya Demokrasi Nasıl Geldi?)**, Ankara: Bilgi Yayınları..

Arendt Hannah, (1963), **On Revolution**, New York: Faber & Faber

Aruoba Oruç, (1982), "Foucault'nun Kavramlarından İktidar ve Bilgi", **Tan**, Aylık Düşün-Yazın Seçkisi, No 3/4, Temmuz-Ağustos

Ataç Nurullah, (1954), **Diyelim**, İstanbul: Varlık Yayınları.

Ataç Nurullah, (1957), **Söz Arasında**, Ankara: Dost Yayınları.

Atay Hüseyin, (Çev.), (1998), **Kur'an (Türkçe Çeviri)**, İstanbul: Yurt Yayınları.

Atay Oğuz, (1985), **Oyunlarla Yaşayanlar**, 1. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay Oğuz, (1987), **Günlük**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Atay Oğuz, (1993), **Tutunamayanlar**, 9. Baskı, (Bu yayınevinde), İstanbul: İletişim Yayınları.

Aybay, Rona, (1970), **Sosyalizmin Öncülerinden Robert Owen**, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Aydın Gülden - İnce Selami, (1989), "Alevilere Sünni İmam", **2000'e Doğru**, Yıl 3, No 8, s.8-12, İstanbul.

Aydınoğlu Ergun, (1991), "Bir Dönemin Otopsisi, Türkiye İşçi Sınıfı: 1960-1980", **Sınıf Bilinci**, No, 9/10, Temmuz 1991, s. 56-101.

Aytaç Gürsel, (1990), **Çağdaş Türk Romanları Üzerine İncelemeler**, Ankara: Gündoğan Yayınları.

Aytaçlar Semih, (1989), "Marksizm: 'Cognitive (Bilişsel)' ya da 'Ütopik' Talepler", **Birikim**, No 5, Eylül 1989, s. 32-37.

Bakhtin Mikhail, (1985) "Gülme Ve Özgürlük", Çev. M. Ahıska, **Akıntıya Karşı** Tartışma Dizisi No 1, s. 17-24

Barret William, (1962), "The Decline of Religion", Eric & Mary Josephson (Ed), (1962), **Man Alone, Alienation in Modern Society**, New York: Dell Publishing

Barthes, Roland, (1987), **Yazı Nedir?**, Y. Hazırlayan. E. Batur, İstanbul: Hil Yayınları.

Başbakan Turgut Özal'ın TBMM Konuşmaları, (1989) Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Başgöz İlhan - Wilson Howard, (1968), **Türkiye Cumhuriyeti'nde Milli Eğitim ve Atatürk**, Ankara: Dost Yayınları.

Başkaya Fikret, (1996), "Türkiye'nin 1980 Dönemeci", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları İçinde c. 14, s.982-983.

Batur Enis, "Orhan Pamuk'un Dükkanı", Nüket Esen, (Der.) (1992) İçinde, s. 17-20.

Bauman Zygmunt, (1997), **Özgürlük**, Çev. V. Erenus, İstanbul: Sarmal Yayınları.

Bauman Zygmunt, (1998), **Postmodern Etik**, Çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Beer Max, (yayın tarihi belirsiz), **Sosyalizmin ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi**, Çev. G. Üstün, İstanbul: May Yayınları.

Bektaş Cengiz, (1998), "Kurmak", **Yedi Fiil, Etik ve Haklar (Salı Toplantıları 1997-1998)**, İstanbul: YKY.

Belge Murat, (1992), **Türkiye Dünyanın Neresinde?,** İstanbul: Birikim Yayınları.

Belge Murat, (1994), "Tutunamayanlar", **Edebiyat Yazıları** İçinde, 1. Baskı, İstanbul Yapı-Kredi Yayınları.

Belge Murat, (1994), **Edebiyat Üstüne Yazılar**, 1. Baskı, İstanbul: YKY.

Belge Murat, (1996), "Yeni İnsan, Yeni Kültür", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları., İstanbul, C.13, s. 826-830.

Belge Murat, (1983), "Kültür", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** 5. Cilt, s. 1284-1304, İstanbul: İletişim Yayınları.

Belge Murat, (1991), "Politik Kültür", **Çağdaş Kültürümüz, Olgular-Sorunlar**, (1991), Yayına Hazırlayan Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, İstanbul: Cem Yayınları içinde, s. 369-378.

Belge Murat, "Sol", İ. C. Schick-E.A. Tonak (1990) içinde, s. 159-189.

Benjamin, W., (1990), **Parıltılar,** Çev. Ö. Yılmaz, İstanbul: Belge Yayınları.

Benjamin, Walter, (1993), **Pasajlar**, Çev. A. Cemal, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

Berman, Marshal, (1994), **Katı Olan Herşey Buharlaşıyor**, Çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bezel Nail, (Der) (1984), **Yeryüzü Cennetlerinin Sonu**, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

Blanchot, Maurice, (1997), **İtiraf Edilemeyen Cemaat**, Çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bloch Ernst, (1996), **The Principle of Hope**, Vol 1, Tr. N. & S. Plaice, P. Knight, 3rd Edition, Cambridge: MIT Press.

Bloch Ernst, (1996A), **The Utopian Function of Art and Literature (Selected Essays),** Tr. J. Zipes & F. Mecklenburg, 4th Printing, London: The Mit Press.

Bookchin Murray, (1999), **Toplumu Yeniden Kurmak**, Çev. K. Şahin, İstanbul: Metis.

Boratav Korkut, (1991), **1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar Ve Bölüşüm**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Boratav Korkut, (1996), "İktisat Politikaları", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İletişim Yayınları. İstanbul, C.13, s. 678-686.

Bozdemir Mevlut, (1982), **Türk Ordusunun Tarihsel Kaynakları**, Ankara: A.Ü.SBF Yayınları.

Brenkert G., (1998), **Marx'ın Özgürlük Etiği**, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bull, Malcolm, (Ed.) (1995), **Apocalypse Theory and the Ends of the World**, Oxford: Basil Blackwell.

Burns, McNall Edward, (1984), **Çağdaş Siyasal Düşünceler**, 1850-1950, Çev. A. Şenel, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Campanella T., (1994), **Güneş Ülkesi**, Çev. V. Günyol-H. Kazgan, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları

Canip Ali, (1934) **Türk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul: Milli Eğitim Vekaleti.

Cassirer, Ernst, (1984), **Devlet Efsanesi**, Çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Cervantes Miguel de,(1984), **Don Kişot**, çev. B. Onaran, 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Cioran Emil M., (1999), **Tarih Ve Ütopya**, Çev. H. Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Cömert Bedreddin, (1981), "Sanatta Yanlış Devrimcilik", **Eleştiriye Beş Kala**, İstanbul: Ayko Yayınları.

Çalışlar Aziz, (1983), **Günümüzde Sanatsal Kültür ve Estetik**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınları.

Çamuroğlu Reha, (1991), **Yeniçerilerin Bektaşiliği ve Vaka-i Şerriye**, 1. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları.

Çamuroğlu Reha, (1993), **Dönüyordu, (Bektaşilikte Zaman Kavrayışı)**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Çankı, M. Namık, (1958), **Büyük Felsefe Lügati**, 3. Cilt, İstanbul: Nebioğlu Matbaacılık.

Çavdar Tevfik, (1970), **Osmanlıların Yarı-Sömürge Oluşu**, İstanbul: Ant.

Çelebi Aykut, (1995), "Dil ve Siyaset: Türk Siyasal Söyleminde Siyasetçi Profili ve Siyasetin Anlamlandırılması", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, (Danışman: Prof. Dr. C. San), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

Çernişevski, N. G., (1988), **Nasıl Yapmalı**, Çev. G. Bozkaya, 4. Baskı, İstanbul: Yar Yayınları.

Çubukçu Aydın, (1988)"İşçi Sınıfı Kültürü ve Türkiye", **Sosyalizm veToplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, c.7, s. 2284-2285.

Çubukçu Aydın, (1996), "12 Eylül'ün Kültür Politikası Ve Sonuçları", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları., İstanbul, C.13, s. 838-840.

Çulha-Zabcı Filiz, (1997), "Siyasal Yaşamda Kamusal Alan Sorunsalı", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi BD

Davis, J. C., (1981), **Utopia and the Ideal Society**, New York: Cambridge University Press.

Dayıoğlu Gülten, (1998), **Işın Çağı Çocukları**, 5. Baskı, İstanbul: Altın.

Defoe, Daniel, (1983), **Robinson Crusoe**, Çev. A. Göktürk, Tam metin, Türkçe 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Devellioğlu, Ferit,(1995), **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, 12. Baskı, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Doğan Mehmet, (1976), "Türk Romanında Kurtuluş Savaşı", **Türk Dili, (Türk Romanında Kurtuluş Savaşı Özel Sayısı)**, No 298, Temmuz 1976.

Doxiadis Constantinos A ., (1966) **Between Dystopia And Utopia**, London: Faber And Faber.

Dursun, Turan, (1994), **Kur'an Ansiklopedisi**, İstanbul: Kaynak Yayınları.

Duru Orhan., (1987), **Bırakılmış Biri**, Bu yayınevinde 1. Baskı, İstanbul: Ada.

Düzkan, Ayşe,(1998), "Adını söyle, sana babanı söyleyeyim", **Radikal İki**, 21 Haziran 1998, Pazar.

Eagleton Terry, (1990) **Edebiyat Kuramı**, Çev. E. Tarım, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton Terry, (1996), **Postmodernizmin Yanılsamaları**, Çev. M. Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eagleton Terry, (1993), "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık", T. Eagleton-F. Jameson ve E. Said (1993), **Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın**, Çev. Ş. Kaya, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları içinde, s. 27-28.

Ecevit Yıldız, (1989),**Oğuz Atay'da Aydın Olgusu**, 1. Baskı, İstanbul: Ara Yayınları.

Ecevit Yıldız, (1996), **Orhan Pamuk'u Okumak**, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Edgü Ferit, (1980), **O (Hakkari'de Bir Mevsim)**, 2. Baskı, İstanbul: Ada Yayınları.

Edgü Ferit, (1980), **Yazmak Eylemi, Bir Toplumsal/Siyasal Olay Üzerine 101 Çeşitleme**, 2. Baskı, İstanbul: Ada.

Edgü Ferit, (1984), **Kimse**, 3. Baskı, İstanbul: Ada Yayınları.

Engels F., (1992), **Konut Sorunu**, Çev. G. Özdural, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Engels Friedrich, (1990), **Ütopik Sosyalizm Ve Bilimsel Sosyalizm**, Çev. Ö. Ünalan, 6. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Erasmus D., (1987), **Deliliğe Övgü** 3. Baskı, Ankara: BFS Yayınları.

Erbil Leyla, (1997), "Bir Romanı Okurken, Çocukluğun Soğuk Geceleri", Sezer Duru, (Haz.), (1997) **Tezer Özlü'ye Armağan** içinde, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

Erbil Leyla, 1998), **Zihin Kuşları**, İstanbul:Yapı-Kredi Yayınları.

Erdost Muzaffer İlhan, (1984), **Bilim ile Yazın Arasında**, Ankara: Onur.

Ergun Doğan, (1991), **Türk Bireyi Kuramına Giriş (Türk Kültürünün Olanakları)**, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Erhat Azra, (1980), **Sevgi Yönetimi**, 2. Baskı, İstanbul: İnkılap.

Eroğul Cem, "Çok Partili Düzenin Kuruluşu", İ. Cemil Schick- E. Ahmet Tonak (Der.) (1990) içinde, s. 112-159.

Ertop Konur, (1985), "Roman-Öykü", **Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı 1985**, İstanbul: Nesin Vakfı Yayınları., s. 375-380.

Esen Nüket, (1996), "1983-1994 Yılları Arasında Roman Ve Hikaye", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** İstanbul: İletişim Yayınları., , C.12, s. 428-436.

Esen Nüket, (Der.) (1992), **Kara Kitap Üzerine Yazılar**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eyuboğlu Sabahattin, (1996), **Mavi ve Kara**, 5. Baskı, İstanbul: Çağdaş.

Ferguson, John, (1975), **Utopias of the Classical World**, New York: Cornell University Press, Ithaca.

Fikret Tevfik, (1899), **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No 154, Temmuz 1964, s. 633 –634.

Fine Ben,ve diğerleri, (1993), **Soyalist İktisadi Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev. S.Çaklı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Finn Robert B., (1984), **Türk Romanı**, Ankara: Bilgi Yayınevi

Foucault Michel, (1987), **Söylemin Düzeni**, Çev. T. Ilgaz, İstanbul: Hil Yayınları.

Foucault Michel, (1988) "Öteki Mekanlara Dair", Çev. D. Boysan, **Defter**, No 4, Nisan-Mayıs .

Foucault Michel, (1992), **Hapishanenin Doğuşu**, Çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge Yayınları.

Foucault, Michel,(1986), **Cinselliğin Tarihi**, Çev. H. Tufan, 1. Cilt, İstanbul: Afa Yayınları.

Fourier Charles, (1995), **Yeni Bir Sevgi Dünyasından**, Çev. O. Özügül, İstanbul: Pencere Yayınları.

Frankel, Boris, (1991), **Sanayi Sonrası Ütopyalar**, çev. K. Durand, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Frye, Northrop, (1971), "Edebiyatta Ütopya Türleri", Çev. A. Göktürk, **Türk Dili**, Eleştiri Özel Sayısı:II, C 23, No 234, 1 Mart 1971, s.510.

Fukuyama, Francis, (Yayın tarihi belirsiz), **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, çev. Z. Dicleli, İstanbul: Simavi Yayınları.

Füruzan, (1996), **Kırk yedi'liler**, 1. Baskı, (Bu yayınevinde)İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

Galeano Eduardo, (1990), "Sizin Düşünüz Bizim Karabasanımızdır", Çev.N. Dağdeviren, **Birikim**, No 19, Kasım 1990, s. 41- 43.

Gemalmaz M. Semih, (1996), "12 Eylül Rejimi", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları. İçinde C. 14, s.974-998.

Gencay Gürsoy, (1986), "Bulanık Sudaki İz, **11. Tez**, No: 2, Şubat 1986, s. 222-228.

Geoghegan, Vincent, (1987) **Utopianism and Marxism**, London: Methuen.

Gökberk Macit, (1980), **Felsefe Tarihi**, 4. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Göktürk Akşit, (1989), **Sözün Ötesi, (Yazılar)**, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Göktürk, Akşit, (1973) **Edebiyatta Ada**, İstanbul: Sinan Yayınları.

Gregory, Claeys, (Ed.) (1994), **Utopias of the British Enlightenment**, London: Cambridge University Press.

Gümüş Semih, (1991), **Roman Kitabı**, İstanbul: Adam Yayınları.

Günyol Vedat, (1978), "Hümanist Kültür", **Ulusal Kültür**, No 1, 1978 Temmuz, s. 27-31.

Gürbilek Nurdan, (1992), **Vitrinde Yaşamak**, (1980'lerin Kültürel İklimi), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek Nurdan, (1995), "Kemalizmin Delisi Oğuz Atay", **Yer Değiştiren Gölge**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek Nurdan, (1996), "Mırıltıdan Dile", **Defter**, Bahar 1996, No27, s. 45-65.

Halikarnas Balıkçısı(1993), **Düşün Yazıları**, Yay. Haz. A. Erhat, 4. Baskı, Ankara: Bilgi.

Halikarnas Balıkçısı, (1995), **Anadolu'nun Sesi**, 5. Baskı, Ankara: Bilgi.

Halikarnas Balıkçısı, **Aganta Burina Burinata**, Ankara: Bilgi Yayınları.

Harvey David, (1997), **Postmodernliğin Durumu**, Çev. S. Savran, İstanbul: Metis Yayınları.

Havemann Robert, (1990) **Yarın**, Çev. E.Özbek, İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

Hertzler, Joe, (1923), **The History of Utopian Thought**, New York.

Hilav Selahattin,(1985), **100 Soruda Felsefe**, 4. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Hobsbawm Eric J., (1989), **Devrim Çağı: 1789-1848**, Çev. J. Ergüder, A. Şenel, 1. Baskı, Ankara: V Yayınları.

Hobsbawm Eric, (1990) "Her Şeye Elveda", çev. O. Akınhay, **Birikim**, No 19, Kasım 1990.

Hobsbawn Eric, (1990A), **Haydutlar**, Çev. F. Taşkent, 2. Baskı, İstanbul: Logos Yayınları.

Horkheimer Max, (1986), **Akıl Tutulması**, Çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

Horkheimer, M. - Adorno, T., (1995), **Aydınlanmanın Diyalektiği, (Felsefi Fragmanlar)** Çev. O. Özügül, 1. C. , İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Huxley, A., (1989), **Cesur Yeni Dünya**, Çev. G. Ender, 1. Baskı, İstanbul: Güneş Yayınları.

Huyssen Andreas, (1999), **Alacakaranlık Anıları, (Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek)** Çev. K. Atakay, İstanbul: Metis Yayınları.

IV. Enternasyonel Belgeleri,(1994) **Yirmi Birinci Yüzyılın Eşiğinde Ya Sosyalizm Ya Barbarlık**, IV. Enternasyoncal Program Manifestosu, IV. Enternasyonal Birleşik Sekreterliği tarafından 1992'de onaylanmıştır. 1. Baskı, Türkçe çevirmeni belirsiz, İstanbul: Yazın Yayıncılık, Yeni Yol Broşür Dizisi.

İ. Sina - İ. Tufeyl, (1996), **Hay Bin Yakzan**, çev. M. Ş. Yaltkaya- Babanzade Reşid, 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları.

İdil Mümtaz, (1990), **Bir Sevgi'nin Öyküsü**, İstanbul: Kavram Yayınları.

İnam Ahmet, (1983), **Teknoloji Benim Neyim Oluyor?**, Ankara: Bahçe Yayınları

Jameson Fredric, (1997), **Marksizm ve Biçim**, Çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı-Kredi Yayınları.

Jameson, Fredric, (1992), **Postmodernizm Ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı**, çev. N. Plümür, 1. Baskı, İstanbul: YKY Yayınları.

Jay Martin, (1989), **Diyalektik İmgelem**, Çev. Ü. Oskay, 1. Baskı, İstanbul: Ara Yayıncılık.

Jay Martin, (1999), "Kıyametçi Tahayyül ve Matem İktidarsızlığı", s. 56 ve devamı, G. Robinson-J. Rundell (Der), (1999), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, Çev. E. Başer, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları içinde, s. 50-76.

Kahraman Hasan Bülent, (1984), "1983 Yılının Roman Ve Öyküleri", **Varlık Yıllığı 1984**, İstanbul: Varlık Yayınları., s. 45-53

Kahraman Hasan Bülent, (1995), **Sağ Türkiye Ve Partileri**, Ankara: İmge Kitabevi.

Karaalioğlu S. Kemal, (1978), **Türk Edebiyatı Tarihi**, 2. Cilt, İstanbul: Inkilap ve Aka Yayınları.

Karakoyunlu Yılmaz, (1997) , **Liberalizmin Türkiye Promönadı**, Ankara: Irmak Matbaacılık.

Karaosmanoğlu Y. Kadri, (1981), **Ankara**, İstanbul: Birikim Yayınları.

Kateb, George, (1963), **Utopia and Its Enemies**, New York: Free Press.

Kerman Z. ve diğerleri, (1987), **Hikayeciliğimizin 100. Yılında Yüz Örnek**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Keyder Çağlar, "Türkiye'de Demokrasinin Ekonomi Politiği", İ.C.Shick-E.A.Tonak, (Der.), (1990) içinde, s. 38 –76.

Kılıç Engin, (Der.), (1999), **Orhan Pamuk'u Anlamak**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Koçak Orhan, "Aynadaki Kitap/Kitaptaki Ayna," Defter, Ağustos-Aralık 1991, No 17, s. 65-146.

Koçak Orhan, "Horkheimer Ve Frankfurt Okulu", Max Horkheimer, (1986), **Akıl Tutulması**, Çev. O. Koçak, İstanbul: Metis Yayınları. İçinde, s. 7-61.

Koestler Arthur, (1999), **Gün Ortasında Karanlık**, Çev. P. Kür, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kozanoğlu Can, (1996), "80'lerde Gündelik Hayat", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, C.13, s. 596-600.

Köker Eser,"Klasik Ütopyalarda Kadınların Yaşayışlarının Biçimlendirilmesi ve Ütopyacı Gelenek" **AÜ-BYYO Yıllığı**, 1989-1990.

Köker Levent, (1996), "Anavatan Partisi", **Yüzyıl Biterken, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C. 15, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 1253-1258.

Kudret Cevdet, (1998) **Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman**, 1. Cilt, 5. Baskı, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Kumar, Krishan, (1978), **Prophecy and Progress**, Harmondsworth: Penguin.

Kumar, Krishan, (1991), **Utopianism** , Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kumar Krishan, (1999), **Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları**, (Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma), Çev. M. Küçük, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Kurdakul Şükran, (1986), **Çağdaş Türk Edebiyatı (Meşrutiyet Dönemi)**, İstanbul: Broy.

Kurdakul Şükran, (1987), **Çağdaş Türk Edebiyatı, (Cumhuriyet Dönemi)**, İstanbul: Broy.

Kurtuluş Akif, (1988), " '70'lerde Devrimci Politika, Devrimci Sanat", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998) İstanbul: İletişim Yayınları, c. 7. S. 2366-2367.

Kutlu Ayla, (1983), **Tutsaklar**, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları.

Kutlu Ayla, (1986), **Kaçış**, 2. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları.

Kutlu Ayla, (1987), **Hoşça Kal Umut**, 1. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınları.

Kutlu Mustafa, "Kara Kitap", Nüket Esen, (Der.) (1992), **Kara Kitap Üzerine Yazılar**, İstanbul: İletişim Yayınları. İçinde, s. 20-25.

Kutlu Şemsettin, (1972), **Servetifünun Dönemi Türk Edebiyatı Antolojisi**, İstanbul: Bateş.

Küçük Yalçın, (1986) **Küfür Romanları**, İstanbul: Tekin Yayınları.

Küçük Yalçın, (1992), **Kurtuluş Yazısı**, 2. Baskı, Ankara: Başak Yayınları.

Küçük Yalçın, (1993), **Bir Dikine Ülke**, Ankara: Başak Yayınları.

Küçük Yalçın,(1990), **Aydın Üzerine Tezler**, 4. Cilt, 2. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi.

Küçük, Mehmet (Der.), (1994), **Modernite Versus Postmodernite**, 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.

Küçükaydın Demir, (1989), "Türkiye'de Solun Tarihini Yazacaklar İçin Tezler", **Sınıf Bilinci**, No 4/5, Ekim 1989, s. 57-71.

Kür Pınar, (1980), **Yarın...Yarın**, Baskı sayısı belirsiz, İstanbul: Yazko Yayınları.

La Boetie Etienne de, (1995), **Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev**, Çev. M. Ali Ağaoğulları, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları.

Lautreamont, (1989), **Maldoror'un Şarkıları (ve Poesies ile Mektuplar)**, Çev. Özdemir İnce, 1. Baskı, Ankara: Gece Yayınları.

Leguin Ursula K., (1990) **Mülksüzler**, Çev. L.Mollamustafaoğlu, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınevi.

Leguin Ursula K., (1999), **Kadınlar, rüyalar, Ejderhalar**, Çev. Der. B. Somay ve diğerleri,1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Lenin V. İ., (1989) **Devlet ve İhtilal**, Çev. S. Arslan, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Lenin V. İ., (1990), **İşçi Sınıfı ve Köylülük**, Çev. M. Ardos, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Lenin V. İ., (1995), **Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm**, Çev. Ş. Yalçın, 3. Baskı, Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Levend Agah Sırrı, (1973), **Dil Üstüne**, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Levitas, Ruth, (1990), **The Concept of Utopia**, Hertfordshire: Philip Allan.

London Jack, (1974), **Demir Ökçe**, çev. S. Nebioğlu, 1. Baskı, İstanbul: Birlik Yayınları.

Lowy Michael, (1989), "Marksizm ve Ütopik Görüş", (Çev. Belirsiz), **Birikim**, No 4, Ağustos 1989, s. 13-17.

Lowy Michael, (1992), **Che'nin Düşüncesi**, Çev. A. İlyasoğlu, 2. Baskı, İstanbul: Yazın Yayıncılık.

Lowy Michael, (1992A), **Redemption and Utopia, Jewish Libertarian Thought in Central Europe (A Study in Elective Affinity)**, Tr. H. Heaney, London: The Athlone Press.

Lowy Michael, (1996), **Marksizm ve Din, Kurtuluş Teolojisi Meydan Okuyor**, Çev. İ. Cüre, İstanbul: Belge Yayınları.

Lowy Michael, (1999), **Dünyayı Değiştirmek Üzerine**, Çev. Y. Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Mandel Ernest, (1986), **Marksizmin Tarihteki Yeri**, Çev. M. Kürkçügil, İstanbul: Yazın Yayıncılık

Mannheim Karl,(1936), **Ideology and Utopia**, London: Routledge & Kegan Paul.

Marcuse H., "H. Marcuse ile Söyleşi", s. 93 ve devamı, Bryan Maggee, (1979), **Yeni Düşün Adamları**, Yay. Haz. Mete Tunçay, İstanbul: MEB Yayınları içinde s. 73-99.

Marcuse Herbert, (1986), **Tek Boyutlu İnsan**, Çev. A. Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Marcuse Herbert, (1998), **Eros ve Uygarlık**, Çev. A. Yardımlı, 3. Baskı, İstanbul: İdea Yayınları.

Mardin Şerif, (1985) "19.yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, 2. Cilt, s.342-352, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marin, Louis, **Utopics: The Semiological Play of Textual Spaces**, Tr. R. A. Vollrath, New Jersey: Humanities Press International.

Marx K. - Engels F., (1991), **Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri**, Çev. M. Erdost, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx K., (1987), **Ücretli Emek ve Sermaye, Ücret, Fiyat ve Kar**, Çev. S. Belli, Ankara: Sol Yayınları.

Marx K., (1988), **Fransa'da Sınıf Savaşımları**, Çev. S. Belli, 3. Baskı, Ankara: Sol.

Marx K., (1992), **Felsefenin Sefaleti**, Çev. A. Kardam, 4. Baskı, Ankara: Sol

Marx Karl - Engels Friedrich (1987), **Alman İdeolojisi**, Çev. S. Belli, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Marx Karl, (1993), **1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev. K. Somer, 2. Baskı, Ankara: Sol Yayınları.

Maştakova Elena, "Türk Aydınlanmasının Ön Tarihi, (XVIII. Yüzyıl Edebiyatı Üzerine)", Tatyana Moran-Yurdanur Salman (Der.), (1980), **Sovyet Türkologlarının Türk Edebiyatı İncelemeleri**, 1. Baskı, İstanbul: Cem Yayınları. içinde, s. 9-41.

Meriç Cemil, (1967), **Saint-Simon (İlk sosyolog, İlk sosyalist)**, İstanbul: Çan Yayınları.

Mimaroğlu İlhan, (1997), **Yokistan Tasarısı**, İstanbul: Pan Yayınları.

Misailidis Evangelinos, (1986), **Seyreyle Dünyayı**, Türkçesi R. Anhagger-V. Günyol, İstanbul: Cem Yayınları.

Mithat Ahmet, (1880), **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No 154, Temmuz 1964, s. 618-620

Moore Barrington Jr, (1989) **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri (Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü)** Çev. A. Şenel- Ş. Tekeli, Ankara: V Yayınları.

Moran Berna, (1987), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I, (Ahmet Mithat'tan Ahmet Hamdi Tanpınar'a)** 2. Baskı, İstanbul: İletişim.

Moran Berna, (1991), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2 (Sabahattin Ali'den Yusuf Atılgan'a)**, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Moran Berna (1994) **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 3**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim.

More Thomas, (1986) **Ütopya**, Çev. S. Eyüboğlu-M. Urgan-V. Günyol, İstanbul: Cem Yayınları.

Muhlestein Hans, (1990), **Proleter Ütopya ve Marksist Hümanizm**, Çev. V. Günyol, 2. Baskı, İstanbul: Logos Yayınları.

Mutluay Rauf, (1971), "1970'de Roman ve Hikayemiz", **Varlık Yıllığı 1971** içinde, s. 45-71, İstanbul: Varlık Yayınları..

Mutluay Rauf, (1977), "1976'da Roman ve Hikayemiz", **Varlık yıllığı 1977**, s.21, İstanbul: Varlık Yayınları.

Mutluay Rauf, (1981), **100 Soruda Türk Edebiyatı**, 5. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Mutluay Rauf, (1975), **Varlık yıllığı, 1975**, İstanbul: Varlık Yayınları.

Müftüoğlu Oğuzhan, (Der.), (1989) **Türkiye Gerçeği (1960'lardan 1980'e)**, İstanbul: Patika Yayınları.

Naci Fethi, (1983) "Roman", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 3, s. 613-620, İstanbul: İletişim Yayınları.

Naci Fethi, (1986) **Eleştiri Günlüğü**, İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.

Naci Fethi, (1976), **Edebiyat yazıları**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Naci Fethi, (1986), **Eleştiri Günlüğü**, 1. Baskı, İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım.

Naci Fethi, (1990), **Gücünü Yitiren Edebiyat**, 1. Baskı, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Naci Fethi, (1981), **100 Soruda Türkiye'de Roman ve Toplumsal Değişme**, İstanbul: Gerçek Yayınları.

Naci Fethi, (1998), **Kıskanmak**, s. 93, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Naci Fethi, (1999),**Yüz Yılın Yüz Romanı**, 1. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları.

Nazım Hikmet, (1987) "Bir Provokatör Üstünde Hiciv Denemeleri", **Bütün Eserleri, Şiirler 2, Benerci Kendini Niçin Öldürdü?**, İstanbul: Adam Yayınları.

Necatigil Behçet, (1972), **Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü**, 7. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları..

Negley G. & Patrick J.M., (1962) **The Quest For Utopia**, New York: Anchor Books.

Negley, Glen., (1977), **Utopian Literature: A Bibliography**, Lawrence: Regents Press of Kansas.

Nizamülmülk, (1995), **Siyasetname**, Çev. N. Bayburtlugil, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları..

Oktay Ahmet, (1991), **Zamanı Sorgulamak**, 1. Baskı, İstanbul: Remzi

Oktay Ahmet, (1996), "80'lerde Türkiye'de Kültürel Değişim", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları., İstanbul, 1996, C.13, S. 822-826

Oktay Ahmet, "Bir Arayışın Ve Bir Oyunun Romanı", Engin Kılıç, (Der.), (1999), s. 80-81.

Ortaylı İlber, (1983), "Harf devrimi Üzerine Bir Değerlendirme", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c.5, s. 1296-1297, İstanbul: İletişim Yayınları.

Öz Erdal, (1987), **Yaralısın**, 12. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Özakın Aysel, (1978), **Alnında Mavi Kuşlar**, 1. Baskı, İstanbul: E Yayınları.

Özakın Aysel, (1988), **Mavi Maske**, 1. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Özal Turgut, (1987), "İcraatın İçinden" Konuşmları, T.C. Başbakanlık **İcraatın İçinden**, Ankara.

Özdemiroğlu Vedat, "Söz: Pamuk-Müzik: İbo", **Leman**, Haftalık Mizah Dergisi, 15 Ocak 2000, No 200003, S.8.

Özdeş Müfit, (1996), **Son Tiryaki**, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Özkazanç Alev, (1998), "Türkiye'de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu", **Yayınlanmamış Doktora Tezi**, (Danışman: Doç. Dr. S. Üşür) Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD, Siyaset Bilimi, Ankara.

Özkırımlı Atilla, (1976), "1975'te Hikaye ve Roman", **Edebiyat Yıllığı,1976, Nesin Vakfı**, İstanbul: Tekin Yayınları., s. 46-76.

Özkırımlı Atilla, (1978), "1977'de Öykü ve Roman", **Edebiyat Yıllığı, 1978,** Nesin Vakfı, Yayınları.,İstanbul, s. 51-77.

Özkırımlı Atilla, (1979), "1978'de Öykü ve Roman", **Edebiyat Yıllığı, 1979,** Nesin vakfı Yayınları., İstanbul, 68-78.

Özkırımlı Atilla, (1980), "1979'da Öykü ve Roman", **Edebiyat yıllığı, 1980,** Nesin Vakfı Yayınları., İstanbul, s. 66-94.

Özkırımlı Atilla, (1987), **Yazarları da Vururlar**, İstanbul: Cem Yayınları.

Özkırımlı Atilla, (1994) **Romanların Dünyasından**, Ankara: Ümit Yayıncılık.

Özkırımlı Atilla, (1995), **Tarih İçinde Türk Edebiyatı**, Ankara: Ümit.

Özkök Ertuğrul, **Elveda Başkaldırı**, İstanbul: Afa Yayınları.

Özlü Demir, (1979), **Bir Uzun Sonbahar**, bu yayınevinde 2. Baskı, İstanbul: Derinlik Yayınları.

Özlü Tezer, (1984) **Yaşamın Ucuna Yolculuk** İstanbul: Ada Yayınları.

Özlü Tezer, (1987), **Eski Bahçe, Eski Sevgi,** İstanbul: Ada Yayınları.

Özlü Tezer, (1990), **Kalanlar**, İstanbul: Ada Yayınları.

Özlü Tezer, (1997), **Çocukluğun Soğuk Geceleri**, Bu yayınevinde 4. Baskı, , İstanbul:Yapı-Kredi Yayınları.

Özön Mustafa Nihat, (1964) "Türk Romanı Üzerine", **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı),** No 154, Temmuz 1964, s. 578-591.

Öztürk Nurettin, (1992), "Çağdaş Türk Edebiyatında Ütopya", İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi ABD, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, (Danışman: Prof.Dr. C. Kavcar), Malatya.

Pamuk Orhan, (1984), **Cevdet Bey ve Oğulları**, 3. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Pamuk Orhan, (1987), **Beyaz Kale**, 5. Baskı, (İlk Basım 1985), İstanbul: Can Yayınları.

Pamuk Orhan, (1992), **Kara Kitap**, 14. Baskı, İstanbul: Can Yayınları.

Pekdemir Melih, (1988), "Gecekondular ve Anti-Faşist Mücadele,", **Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi**, (1998) 7. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları. c. 7, s. 2346-2347

Pirsig Robert M., (1998), **Lila (Ahlakın Sorgulanması)**, Çev. S. Sertabiboğlu, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Platon, (1994), **Yasalar**, Çev. S. Babür- C. Şenyuva, Türkçe 2. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Platon, (1992) **Devlet**, Çev. S. Eyüboğlu- M. A. Cimcoz, 7. Baskı , İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Politik Eğitim Rehberi, (1994), ANAP Siyasi İlişkiler Planlama Ve Eğitim Başkanlığı Yayınları. 2, Ankara

Popper Karl, **Açık Toplum Ve Düşmanları**, 2 Cilt, Çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Ktb. Yayınları.

Püsküllüoğlu Ali, (1964) "Türk Romanları Kısa Kronolojisi", **Türk Dili, (Roman Özel Sayısı)**, No 154, Temmuz 1964, s. 657-661.

Ricoeur Paul, (1999), "Söylem ve Eylemde Tahayyül Gücü", s. 190 ve devamı, G. Robinson-J. Rundell (Der), (1999), **Tahayyül Gücünü Yeniden Düşünmek**, Çev. E. Başer, 1. Baskı, İstanbul: Ayrıntı yayınları içinde, s. 170-193.

Roloff Bernhard - Seeblen Georg, (1995), **Ütopik Sinema**, Çev. V. Atayman, İstanbul: Alan.

Runciman, W. G., (1986), **Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı**, çev. E. Mutlu, Ankara: Teori Yayınları.

Safa Peyami, (1997), **Yalnızız**, 13. Baskı, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Sakallıoğlu Ümit C., (1996), "1983-1994 Siyasal Parti Topoğrafyası", **Yüzyıl Biterken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** C. 15, İletişim Yayınları, İstanbul, S. 1248-1252.

Savran Sungur-Kürkçü Ertuğrul ve diğerleri, Boris Kagarlitski ile söyleşi, "Kültür, Politika ve Devlet", (1991), **Defter**, Ağustos-Aralık 1991, No 17, s. 184-209

Savran Sungur, (1986), "Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru", **11. Tez**, Şubat 1986, No, 2, s. 10-41.

Savran Sungur, (1992), **Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri**, İstanbul: Kardelen.

Schick I. C. - Tonak E. A., (Der), (1990), **Geçiş Sürecinde Türkiye**, Türkçe 1. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları.

Seyppel Tatjana, (1989), **Oğuz Atay'ın Dünyası**, Çev. T. Bora, İstanbul: İletişim Yayınları.

Somay, Bülent, (1991), "Bilim-Kurgu Kronolojisi", **Metis Çeviri**, No 14, Kış.

Soysal Sevgi,(1985), **Şafak**, 4. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Sönmez Mustafa, (1982), **Türkiye Ekonomisinde Bunalım**, 1. Kitap , 2. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları.

Sönmez Mustafa, (1982 A), **Türkiye Ekonomisinde Bunalım**, 2. Kitap, 1. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları.

Suits Bernard, (1995) **Çekirge (Oyun, Yaşam ve Ütopya)** Çev. S. Sertabiboğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Swingewood Alan, (1998), **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, çev. O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şenel Adam, (1968), **Teleandregenos Utopiasında Evlilik Hayatı**, 1. Baskı, Ankara: Bizim Yayınları.

Şenel Adam, (1993), **Ozmos Kronos**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şenel Alaeddin, (1970), **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, Ankara: A.Ü. SBF Yayınları.

Şenel Alaeddin, (1982), **İlkel Topluluktan Uygar Topluma (Geçiş Aşamasında Ekonomik Toplumsal Düşünsel Yapıların Etkileşimi),** Ankara: V Yayınları.

Şölçün Sargut, (1982), **Tarih Bilinci ve Edebiyat bilimi**, Ankara: Dayanışma

Tanpınar Ahmet Hamdi, (1943) "Roman ve Romancı Üzerine Notlar", **Türk Dili (Roman Özel Sayısı),** No 154, Temmuz 1964, s. 651-656.

Taylor Charles, "Charles Taylor ile Söyleşi", s. 66, Bryan Maggee, (1979), **Yeni Düşün Adamları**, Yay. Haz. Mete Tunçay, İstanbul: MEB Yayınları içinde s. 47-73.

Taylor, Charles, (1995), **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. U. Canbilen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tekeli İlhan, (1983), "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Eğitim Kurumlarının Gelişimi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi,** c.3, s.650-672, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tekeli İlhan, "Cevdet Bey'in Oğlu Refik'te Kadroculuğun Üretilemeyişi Üzerine", Engin Kılıç, (Der.), (1999), **Orhan Pamuk'u Anlamak**, İstanbul: İletişim Yayınları. İçinde, s. 47.

Tekin Latife, (1984), **Sevgili Arsız Ölüm**, 4. Baskı, İstanbul: Adam Yayınları.

Tekin Latife, (1997), **Buzdan Kılıçlar**, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Tekin Latife, (1999), **Gece Dersleri**, 6. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Tekin Latife, **Berci Kristin Çöp Masalları**, İstanbul: Metis Yayınları.

Tezcan Nuran, (1997), **Atatürk'ün Yazdığı Yurttaşlık Bilgileri**, İstanbul: Cumhuriyet Gazetesi.

Timuçin Afşar, (1977) **Yarına Başlamak**, 2. Baskı, İstanbul: Kavram Yayınları.

Timur Taner, (1971), **Türk Devrimi ve Sonrası, 1919-1946**, 1. Baskı, Ankara: Doğan Yayınları.

Timur Taner, (1991), **Osmanlı-Türk Romanında Tarih Toplum ve Kimlik**, İstanbul: Afa.

Timur Taner, (1994), **Osmanlı Kimliği**, 2. Baskı, İstanbul: Hil Yayınları.

Timur Taner,(1989), **Osmanlı Çalışmaları**, 1. Baskı, Ankara: Verso.

Touraine Alain, (1994), **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. H. Tufan, 1. Baskı, İstanbul: YKY.

Tunçay Mete, (1978), **Türkiye'de Sol Akımlar**, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Tunçay Mete, (1984), "Siyasal Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İstanbul: İletişim Yayınları, c. 7, s.1967-1990.

Turan Şerafettin, (1994), **Türk Kültür Tarihi**, 2. Baskı, Ankara: Bilgi.

Turner Bryan, (1997), **Eşitlik**, Çev. B. S. Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü, (1966) 4. Baskı, Ankara: TDK Yayınları.

Türkali Vedat, (1998), **Mavi Karanlık**, (Baskı Sayısı Belirsiz), İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Türkali Vedat, (1998A), **Yeşilçam Dedikleri Türkiye**, (Baskı Sayısı Belirsiz), İstanbul: Epsilon Yayıncılık.

Ulagay Osman, (1985) **Özal'ı Aşmak İçin**, Afa Yayınları., İstanbul,

Uras T. Güngör, (1993), **Ekonomide Özal'lı Yıllar, 1980-1990**, İstanbul: Afa Yayınları.

Ünlü M. - Özcan Ö., (1987), **20. Yüzyıl Türk Edebiyatı 1**, İstanbul: İnkılap.

Vaner Semih, "Ordu", İ.C. Schick-E.A. Tonak, (Der.) (1990) içinde, s. 255-285.

Vardar Berke, (1985), **Aydınlanma Çağı Fransız Yazını**, Ankara: Kuzey.

Walicki, Andrzej, (1987), **Rus Düşünce Tarihi 1760-1990: Aydınlanma'dan Marksizme**, Çev. A. Şenel, Ankara: V Yayınları.

Walsh, Chad, (1962) **From Utopia to Nightmare**, London: Geoffrey Bles.

Willams, Raymond, (1989), **İkibin'e Doğru**, Çev. E. Tarım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Wittgenstein L., (1985), **Tractatus**, Çev. O. Aruoba, İstanbul: BFS Yayınları.

Yavuz Hilmi, (1977), **Roman Kavramı ve Türk Romanı**, Ankara: Bilgi.

Yavuz Hilmi, (1987), **Kültür Üzerine**, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Yevgeni Zamyatin, (1988), **Biz**, Çev. F. Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları..

Yücel Tahsin, (1991), **Eleştirinin Abc'si**, İstanbul: Simavi Yayınları.

Zamyatin Yevgeni, (1988), **Biz**, Çev. F. Tülek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zaralı Ragıp, (1986) "ANAP Üstüne Tezler Ve Düşünceler", **11. Tez**, No 2, Şubat 1986, s. 77-87.

ÖZET

Bu tezin başlıca amacı, örnek alan olarak seçilen Türk romanı ve Türkiye'nin içinde bulunduğu toplumsal ve ideolojik koşullar ve bu koşulların değişimi bağlamında, genel olarak ütopyaların ve ütopyacılığın, daha özel olarak ütopik izleklerin ve her tür ütopyacı düşünüş ve tutumu besleyen ütopik formların izini sürmektir.Bu amaca bağlı olarak, 1970-1980 ve 1980-1990 dönemleri olmak üzere, iki ayrı dönemde, karşılaştırmalı bir biçimde, ütopik izleklerin -örneğin gelecek tasarımları, geçmişin idealleştirilmesi, mitik bir altın çağa duyulan özlem ve arayış gibi- Türk romanındaki izleri ve bu izlerin nerede belirginleşip, nerede iyiden iyiye silikleştiği gösterilmeye ve bunun nedenleri tartışılmaya çalışılmıştır.

Tezin birinci bölümünde, ütopyalar üstüne genel, kavramsal bir çerçeve oluşturulmuş, ütopya tarihine genel olarak bir göz atıldıktan sonra, ütopyanın yerini nasıl "anti-ütopya"ya bıraktığı ile anti-ütopyacı eğilimin ütopyalara yönelttikleri eleştirilere, eleştirel olarak değinilmiştir. Tezin ikinci bölümünde, Türkiye'nin modernleşme serüveni bağlamında romanın serüveni izlenerek, bu serüven içinde ütopik ideal ve izlekleri içeren ilk örnekler değerlendirilmiş ve bunların anlamları tartışılmıştır. Üçüncü bölüm Türkiye toplumsal tarihinin en ütopik dönemi olarak kabul edilen 1971 sonrasına ayrılmış, 1980'e değin, öncelikle toplumsal hareketlerin ana dinamiklerine değinilerek, bu hareketlerin roman içindeki yansımaları ve bu ideallerin Türk romanında kendini nasıl gösterdiği araştırılmıştır. Dördüncü bölüm 1980 sonrasına, yani Türkiye'de bütün ütopik eğilimlerin bastırıldığı döneme ayrılmıştır. Öncelikle 1980 darbesinin siyasal ve toplumsal yaşama etkileri değerlendirildikten sonra, darbe sonrası koşullarda Türk romanı ütopik izlekler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Tezin sonuç bölümünde baştan beri izlenen iki ayrı dönem, birlikte ele alınarak roman içinde ütopik eğilimin nerede ve nasıl kırılmaya uğradığı ve bir tür anti-ütopik ya da ütopya dışı tepkinin kendini cisimleştirme fırsatı bulduğu gösterilmeye çalışılmış ve Türkiye'de ütopyacılığın gelişmemesi ve dolayısıyla romancılığımızda belirgin izlerin bulunmamasının temel nedeninin Türk modernleşmesinin temel dinamikleri olduğu işaret edilerek tez tamamlanmıştır.

SUMMARY OF THE THESIS

The main aim of this thesis is to follow the trace of utopianism and utopias in general, and more specifically of utopian patterns and forms, which feed all kinds of utopian thoughts and manners in the Turkish novel, as a case study, within the context of social and ideological conditions of Turkey and also with regards to the changes in these conditions. In connection with this aim, the marks of utopian patterns within the Turkish novel, such as projects about the future, idealisation of the past, the desire and the search for a mythical golden age, and the instances when these marks get more evident or become rather obscure are attempted to be shown in a comparative fashion for two separate periods, thus the periods of 1970-1980 and 1980-1990, and the reasons behind these facts are discussed.

In the first section of the thesis a general conceptual framework about utopias is constructed. After a general preview of the history of utopia, how utopia was replaced with "anti-utopia" is discussed, and a critical review of the critiques of the anti-utopian tendency towards utopias is presented. In the second section of the thesis, the adventure of the novel within the adventure of Turkish modernisation is followed, and during this adventure the first examples, which include utopian ideals and patterns are evaluated, and their meanings are discussed. The third section is devoted to the period after 1971, which is regarded as the most utopian period of Turkish social history. Firstly the main dynamics of social movements until 1980 are reviewed, and then the reflections of these movements to the novel and how these ideals expressed themselves within the Turkish novel are discussed. The fourth section is devoted to the post 1980 period, thus the period, when all the utopian tendencies were repressed. Firstly, the effects of the 1980 coup d'état over political and social life are evaluated, and then the Turkish novel is analysed with regards to utopian patterns under the conditions after the coup d'état.

In the concluding section of the thesis the two periods, which were followed from the beginning onwards are evaluated together. In this sense it is attempted to be shown how and when the utopian tendencies within the novel started to break, and how a kind of anti-utopian or non-utopian response found

the possibility of materialising itself. The thesis is concluded by pointing out that the main reason behind utopianism not developing in Turkey and consequently the lack of clear evidence of utopianism in our novel is the main dynamics of Turkish modernisation.

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ